CHAPITRE II

LES ANNÉES DE BALE : 1869-1879

Le 20 novembre 1868, Nietzsche écrivait encore à Rohde : « Maintenant je revois de près l'engeance grouillante de nos philologues, je suis journellement forcé d'observer tout leur travail de taupes, de les voir, les bajoues pleines et les yeux aveugles, se réjouir du vermisseau qu'ils ont conquis et rester indifférents aux vrais problèmes et même aux problèmes les plus urgents de la vie. » Pourtant, pendant plus de dix ans, il va occuper la chaire de philologie à l'université de Bâle. Il pressent ce qui l'attend : « Je me rends de plus en plus compte que, si nous voulons rester fidèles au génie qui nous anime, nous ne pourrons pas poursuivre notre voie sans causer du scandale... Quand le *philologue* ne fait plus qu'un avec l'*homme*, la dite engeance contemple d'abord ce prodige avec étonnement, puis elle enrage et finit par égratigner, aboyer et mordre [1]. » C'est dans cet esprit qu'il arrive à Bâle le 19 avril 1869.

I. — Les rapports avec Wagner

En Suisse, Nietzsche est immédiatement attiré par Wagner, qui habite une villa solitaire à Tribschen sur le lac des Quatre-Cantons. Wagner, le génie *musical* en qui, selon Nietzsche, est actuellement incarnée la *philosophie* de Schopenhauer.

1. *L'idéologie wagnérienne*

Il existe en effet une « philosophie » — une idéologie — wagnérienne, diffuse dans des livres, des articles et l'œuvre

1. Cf. encore ces réflexions de mars 1869 : « Peut-être n'ai-je rien de commun avec ces philologues typiques sur le front duquel la nature a gravé : Voilà un philologue — et qui suivent sans jamais se laisser abattre, avec la naïveté d'un enfant, la voie qui leur est tracée. » Cf. lettre à Gersdorff du 13 avril 1869 : « Je m'imagine pouvoir faire face à ce danger avec plus de calme et d'assurance que la plupart des philologues : la gravité philosophique est déjà trop ancrée en moi.»

musicale. Cette philosophie se déploie d'abord sur un fond *pessimiste*. D'où l'intérêt porté par Wagner à Schopenhauer : « Je suis pour l'instant, écrit-il à Liszt, exclusivement absorbé par un homme qui est apparu dans ma solitude comme un envoyé du ciel. C'est Arthur Schopenhauer, le plus grand philosophe depuis Kant... Sa pensée maîtresse, l'ultime négation du vouloir vivre, est dure et sévère, mais peut seule conduire au salut. Cette idée n'est sans doute pas nouvelle pour moi, et nul ne peut en réalité la comprendre s'il ne la porte déjà vivante en lui. Mais c'est ce philosophe qui le premier l'a imposée à ma pensée avec une entière clarté [1]. » C'est en effet en 1854 que Wagner découvre Schopenhauer, alors que, songeant aux *Nibelungen*, il se mouvait déjà, selon ses formules, dans le sentiment *tragique* du *néant* de ce monde visible [2]. En réalité, il s'agit avec Wagner beaucoup plus de pessimisme que de tragique, beaucoup plus d'une sensibilité qui trouve dans le goût de son malheur une compensation *optimiste*. Comme le résume Adorno après Thomas Mann, non sans risque de malentendu, l'art de Wagner est un dilettantisme poussé au génial et rendu monumental par une force de volonté et une intelligence extrêmes [3]. Art où s'exprime une certaine conception du monde, qui, comme toute conception romantique, joue sur plusieurs tableaux et veut toujours gagner sans jamais rien perdre. C'est pourquoi Wagner pourra, par exemple, suivant les époques — avant ou après 1848 — présenter Tannhäuser comme un héros chrétien ou païen, croyant en la révolution ou résigné au malheur, épris d'amour sensuel ou nostalgique du monde supraterrestre.

Un autre point cependant chez Wagner est patent : le *désaccord* avec son siècle, désaccord accentué par ses difficultés avec les critiques musicaux. C'est dans cette optique qu'il faut interpréter l'adhésion de Wagner aux idées de 1848. Réformateur spirituel dans ses œuvres antérieures, il se croit alors révolutionnaire et proclame en deux articles des *Volksblätter*, l'un, *La révolution*, et l'autre, *L'homme de la société actuelle* [4], qu'il faut détruire le monde présent et en construire un nouveau. Articles ampoulés, fumeux, qui seront suivis d'un livre sur *L'Art et la révolution*, destiné à déterminer le rôle de l'artiste dans le monde futur. Ici Wagner se sent davantage sur son terrain. Il faut prendre leçon de l'antiquité grecque, où l'art dominait la politique et la philosophie : c'est dans les héros d'Eschyle que le peuple unanime se

1. Cf. Lichtenberger, *Richard Wagner, poète et penseur*, p. 271.
2. Wagner, *Ma vie*, Plon, 1912, t. III, p. 101.
3. Cf. Adorno, *Essai sur Wagner*, Gallimard, 1966, p. 31.
4. Cf. à ce sujet Maurice Boucher, *Les Idées politiques de R. Wagner*, Aubier, 1948, pp. 38 ss.

reconnaissait, c'est l'art qui constituait sa véritable religion. Depuis sont venus les temps de la décadence, consacrés par le christianisme, dont le renoncement rend impossible toute beauté. Certes, il y a un art chrétien, mais ce n'est pas de l'art : les œuvres de la chevalerie médiévale ne sont que mensonge et hypocrisie, aberration de l'héroïsme. Or, aujourd'hui la *décadence* vient de franchir une nouvelle étape; les modernes ont accouché d'un maître pire que l'Église : l'*industrie*, qui asservit l'art au commerce et le rabaisse au moyen de distraire l'ennui. Pourtant, on ne peut recommencer l'histoire grecque : nous savons des choses ignorées des Anciens et plus que jamais le nationalisme doit éclater pour céder la place à des vues cosmopolites. Bref — et l'on revient à la politique — nous devons faire marcher ensemble l'art et la révolution, car il s'agit de créer « l'homme beau et fort, à qui la révolution donne la force et l'art la beauté [1] ». Utopie? Mais c'est la vision chrétienne qui est utopique, avec sa complaisance dans un au-delà qui nous fait accepter toute la misère du monde. Seule la révolution peut supprimer l'effrayant manque d'amour et de spiritualité en cette « époque de barbarie sociale et artistique ».

Wagner ne tarde d'ailleurs pas à revenir de son accès révolutionnaire. La dernière phase de son œuvre littéraire et esthétique est dominée par l'idée d'une rédemption universelle qui n'a plus rien à voir avec les combats politiques. Cette rédemption, en effet, flotte au-dessus des conditions de la vie individuelle et sociale. Comme Wagner l'écrit en 1859 à Mathilde Wesendonck, « notre amour domine tous les obstacles et chaque difficulté nous rend plus riches, plus tournés vers le *fond*, vers l'*essence* même de cet amour qui fortifie notre *indifférence* pour le *non-essentiel* [2]. » Un non-essentiel qui couvre exactement tout ce que cet amour intérieur n'est pas. Aussi dans son *Essai sur Wagner*, écrit sur horizon marxiste, Adorno n'a pas de peine à montrer que cette attitude de Wagner, c'est l'attitude du rebelle qui a trahi la rébellion : « De la rébellion il garde l'intelligence de la nature mauvaise du monde, illustrée par la méchanceté du monde actuel, et de la nécessaire pérennité de cette nature mauvaise. Il devient un renégat en haussant précisément ce processus au rang de principe universel et métaphysique. Éternel et irréversible, ce principe résiste à toute tentative de transformation et se drape dans la dignité qu'il refuse aux hommes [3]. » Mais par cette reconnaissance des sombres grandeurs de la Nature, Wagner s'imagine transfigurer l'existence humaine : obéissance au destin, adoration

1. *Ibid.*, p. 48.
2. Cf. J. Gallois, *Wagner*, 1962, p. 63.
3. Adorno, *op. cit.*, p. 194.

des forces inconscientes, abandon amoureux à la mort, c'est par ce comportement pseudo-mystique que l'individu est sauvé. A la limite, la souffrance elle-même est noyée dans l'ivresse, et la mort n'est plus que prétexte à magiques apothéoses. Ainsi Wagner peut affirmer que le mystère se livre à nous, non point dans la raison raisonnante mais dans l'intuition emportée par l'extase. Cette fantasmagorie wagnérienne, qui ne cesse d'osciller entre des tendances contradictoires, enlève en fait ce qui reste de sérieux à la doctrine de Schopenhauer cherchant à ouvrir le cercle tragique par une ascèse constante. Et elle est certes éloignée du christianisme en dépit du retour wagnérien à des symboles chrétiens : mort spirituelle, éternité, participation à la résurrection du Christ, amour créateur enfin, tous ces concepts capitaux se diluent chez Wagner dans un brouillard esthétique destiné finalement à voiler les médiocrités du nihilisme : « La rédemption wagnérienne substitue à la transcendance un fantasme de survie et d'ascension qui émerge de la destruction de l'individu... Au cœur de cet édifice rédempteur habite le néant : un néant vide... Chez Wagner le monde des images ressemble aux symboles inefficaces et creux du sens insaisissable, à la mort parée de pampres dans la chevelure, à la tour inutile de l'architecte Solness. Comme chez Ibsen, ce monde est de la race des chimères. C'est l'inanité elle-même qui prend figure dans l'œuvre wagnérienne : « Là où je me suis éveillé je n'ai pas séjourné, mais là où j'ai séjourné je ne puis te le dire : je n'ai vu ni le soleil ni la terre, personne — et ce que j'ai vu je ne puis te le dire. J'étais là où je fus depuis toujours et où je vais à jamais : dans le vaste empire de la nuit universelle [1]. » Nihilisme en effet, et deux fois décadent, puisqu'il se masque derrière de colossales fioritures ou de déliquescentes allégories. L'embaumement de la décadence accentue la décadence. Une décadence qui n'est le fait de Wagner que parce que Wagner est, en dépit et à cause des incompréhensions, l'un des hommes supérieurs — des petits grands hommes — de la société bourgeoise en la seconde moitié du XIX^e siècle, de cette société en qui achève de fleurir, comme un chrysanthème, l'idéologie allemande.

En 1869, année de sa première visite à Tribschen, Nietzsche est *fasciné* par Wagner. En 1888, il écrira à sa sœur, à propos du *Cas Wagner :* « J'en arrive à mon travail actuel : un petit écrit qui tourne au pamphlet et attaque Wagner. Là aussi je fais la guerre et, cela va sans dire, la guerre la plus passionnée, puisque je n'ai rien tant aimé et admiré au monde que Wagner et sa musique, et que les souvenirs les plus délicieux et les plus sublimes se rattachent pour moi à Tribschen : t'en souviens-tu, du clair de

1. *Ibid.*, p. 203.

lune dans la petite maison d'écorce?... Que tout a changé par rapport aux années 1867-1872! Alors j'étais wagnérien parce que Wagner, dans sa manière et dans son art, représentait sur bien des points l'antichristianisme[1]. » Vingt années plus tard, Nietzsche conserve donc deux ordres de bons souvenirs du temps de Tribschen. Des souvenirs d'*amitié :* « J'ai aimé Wagner, dira-t-il aussi dans *Ecce homo* [2]. » Et c'est dans *Ecce homo* encore, en un passage différent, que parlant des récréations *(Erholungen)* de sa vie il nomme avant tout la fréquentation familière *(der intimere Verkehr)* de Richard Wagner : « Je fais bon marché de mes rapports avec tous les autres hommes, mais je ne voudrais à aucun prix rayer de ma vie les jours que j'ai passés à Tribschen, jours de confiance, de gaieté, de sublimes hasards et d'instants profonds [3]. » Cette description utilise certaines notions fondamentales du langage nietzschéen, preuve qu'après coup au moins Nietzsche voit dans les jardins heureux de Tribschen l'annonce des jardins où Zarathoustra parfois prendra récréation. Car le vrai bonheur est dans la familiarité fondée sur la *vénération.* Ainsi parurent les premières années avec Wagner, qu'en allusion à la scène finale du second Faust, lui, qui cherche encore à combler le vide du père, nomme dans une lettre Pater Seraphicus et dont il se dit l'un des enfants bienheureux [4] : « En lui, écrira-t-il en ce temps-là à Gersdorff, règne une idéalité si absolue, une bonté si profonde et si touchante, un sérieux si sublime qu'à ses côtés je crois être près du Divin [5]. » Mais ce commerce aussi se donnait des deux côtés pour un commerce d'*idées.* Comme Nietzsche vante à ses amis la profondeur philosophique de Wagner, Wagner se dit profondément remué par les théories de Nietzsche, sur l'antiquité grecque notamment. Ainsi après une conférence anticonformiste de Nietzsche à Bâle, Wagner l'encourage et le conseille : « Je vous crie, quant à moi : c'est ainsi! Vous atteignez le vrai et touchez le point précis d'un trait aigu. J'attends avec *admiration* la suite de vos travaux et des luttes que vous engagerez contre le dogmatisme vulgaire. Pourtant vous me causez quelque souci et je souhaite de tout cœur que vous ne vous rompiez pas le cou [6]. »

2. *Premiers malentendus*

L'idylle entre Nietzsche et Wagner durera trois années. Pourtant, dès ce temps, Nietzsche ne fut pas tout à fait aveugle. Sous

1. Lettre à sa sœur du 3 mai 1888.
2. *EH, Le Cas Wagner.*
3. *EH,* Pourquoi j'en sais si long, § 5.
4. Lettre à Wagner du 22 mai 1870.
5. Lettre à Gersdorff du 4 août 1869.
6. Cf. HALÉVY, *Nietzsche,* Grasset, 1944, p. 90.

la surface, et selon des lois souterraines que Nietzsche analysera plus tard, méfiance et clairvoyance faisaient en lui leur chemin. A la suite de la conférence de Bâle mentionnée à l'instant, Wagner écrivait encore : « Il n'est personne aujourd'hui avec qui je puisse m'entretenir aussi sérieusement qu'avec vous — l'Unique exceptée [1]... Mais il faudrait, pour que je puisse m'abandonner au plaisir de lutter avec vous contre le socratisme, que je dispose d'un temps énorme et que nul projet *meilleur* ne me tente, car pour tirer au clair un tel sujet je devrais renoncer à toute création. La division du travail est bonne ici. Vous pouvez beaucoup pour moi; vous pouvez prendre sur vous toute une *moitié* de la tâche que le destin m'assigne. Je me suis toujours mal trouvé de mes expériences philologiques; vous vous êtes de même mal trouvé de vos expériences musicales : c'est bien ainsi. Musicien, vous seriez à peu près devenu ce que je serais devenu si je m'étais obstiné dans la philologie. Mais la philologie me reste dans le sang : musicien, c'est elle qui me dirige. Vous, restez philologue et, restant tel, laissez-vous diriger par la musique. C'est sérieusement que je parle ici. » Dans cette lettre s'exprime sans fard le grand malentendu, tel qu'il avait sa source en Wagner. Pour Wagner, Nietzsche ne doit être que le théoricien de son art musical. Dépendance que Nietzsche semble un moment accepter, dans la mesure où il croit reconnaître dans la musique wagnérienne une expression géniale de la philosophie tragique. Toutefois, de temps en temps, il subodore le caractère unilatéral de cette dépendance, bref, l'égocentrisme de Wagner. C'est ainsi qu'en novembre 1870, à propos du Beethoven de Wagner, il prend ses distances, en indiquant courtoisement que les idées philosophiques exprimées dans cet essai il les a lui-même antérieurement élaborées : « Je pourrais en particulier vous montrer quelle importance j'attachais à connaître votre philosophie de la musique — ce qui veut dire la philosophie même de la musique — par une étude que j'ai écrite cet été pour mon usage personnel et qui est intitulée *La conception dyonisiaque du monde.* Et ce travail préliminaire m'a vraiment mis en état de *suivre* jusqu'au bout la logique de votre démonstration [2]. » En réalité, au fond de lui-même, Nietzsche renâcle à suivre un homme qui ne parle de collaboration que pour finalement prendre toute la place. Mais jusqu'en 1872 l'enthousiasme l'emporte, surtout devant le projet « culturel » de Bayreuth. Le 2 janvier 1872 il écrit, en effet, à Wagner qu'il compte l'aider encore davantage « quand viendra l'ère bayreuthienne de la civilisation », et à la fin du même mois à Rhode : « J'ai conclu une alliance avec Wagner. Tu ne saurais

1. Cosima Wagner.
2. Lettre à Wagner du 10 novembre 1870 (jour de la fête de Luther).

imaginer le degré de notre intimité actuelle, ni combien nos plans se touchent. » De son côté, Wagner soutient Nietzsche, notamment après la parution de son premier livre, *La Naissance de la tragédie* : « Je n'ai jamais lu un livre plus beau que le vôtre. Tout est magnifique. » Et quelques jours plus tard, le 10 janvier 1872 : « Vous venez de publier un livre incomparable. Toutes les influences que vous avez pu subir sont réduites à rien par le caractère de votre livre : ce qui le distingue de tout autre, c'est l'entière assurance avec laquelle se manifeste une pénétrante individualité. » Mais ne soyons pas dupes : la suite de la lettre éclaire la vraie perspective : « C'est par là que vous comblez l'ardent désir de moi et de ma femme : enfin, une voix étrangère aura parlé de *nous* et nous l'aurons pleinement approuvée. » Si donc Wagner loue Nietzsche de son ouvrage, c'est qu'il pense y retrouver ses propres idées sur l'art, et non point par exemple à cause de la critique nietzschéenne des théoriciens de type socratique à laquelle, dira plus tard Nietzsche, Wagner n'a jamais rien compris. Comment Wagner ne se serait-il pas gonflé à lire des passages comme celui-ci : « Aux musiciens authentiques je demande s'ils peuvent imaginer un homme capable d'écouter le troisième acte de *Tristan et Yseult* sans le secours du verbe et de l'image, comme une phrase symphonique unique et démesurée, sans expirer sous la tension convulsive des ailes grand ouvertes de leur âme. Quand on a comme ici écouté battre de tout près le cœur du vouloir universel, quand on a senti le furieux désir de l'être se déverser, tantôt comme un fleuve tonnant, tantôt comme un ruissellement frêle et éparpillé et se répandre dans toutes les artères de l'univers, comment ne pas s'effondrer brusquement? Protégé par le misérable abri de verre de l'individualité humaine, supporterait-on de percevoir l'écho de l'innombrable clameur de joie et de douleur qui monte « du vaste espace de la nuit des mondes [1] », sans que le chant métaphysique de la flûte pastorale nous rappelle aussitôt vers la patrie originelle? Si pourtant une telle œuvre peut être entendue en son entier sans qu'on en vienne à nier l'existence *individuelle*, si elle a pu être créée sans briser son créateur, où trouverons-nous la résolution d'une telle contradiction? »

En avril 1872, Wagner quitte Tribschen pour Bayreuth et Nietzsche va se détacher de Wagner. Dès la fin de cette année-là et tout au cours de l'année suivante, on sent par la correspondance passer plus fréquemment les nuages (« Jamais nuage n'est passé sur notre ciel », *voudra* pourtant affirmer *Ecce homo*). Nietzsche prétend ne pas comprendre pourquoi Wagner s'est froissé de son absence à Noël, tout en justifiant pour la première

1. Comme s'exprime en effet Tristan.

fois la nécessité de la *réserve* et d'une certaine *distance* par le souci de sa *liberté* [1]. Mais Wagner ressent cette indépendance comme une offense et Nietzsche ne l'ignore pas, bien qu'il ne veuille pas le reconnaître en public. Ainsi après le séjour décevant à Bayreuth à Pâques 1873, il écrit encore à Wagner avec obséquiosité : « Si vous ne paraissez pas avoir été satisfait de moi lors de ma dernière visite, je ne le comprends que trop bien sans rien y pouvoir changer, car je n'apprends et saisis qu'avec une grande lenteur; et chaque instant passé auprès de vous me fait éprouver des choses auxquelles je n'avais jamais songé et dont je désire me pénétrer. Je sais fort bien, mon cher Maître, qu'une visite comme la mienne ne peut vous être un délassement et doit même par moment vous sembler intolérable. Je voudrais si souvent posséder, en apparence au moins, plus de liberté et d'indépendance [2]. » En fait, c'est cette liberté — maladroite — qui agace Wagner, essentiellement préoccupé de la machinerie de Bayreuth et plus étranger que jamais à la passion de Nietzsche pour la philosophie grecque.

3. *Les réflexions sur Wagner (1874)*

Mais ce que Nietzsche n'ose pas encore publier, il le couche pour lui-même en des notes de janvier 1874, traduites par Henri Albert sous le titre *Réflexions sur Richard Wagner* [3]. Ces réflexions sont déjà sévères. A l'actif de Wagner son souci du *théâtre* : « Wagner tente de renouveler l'art sur la seule base encore existante, le théâtre [4]. » Tentative justifiable en principe pour deux raisons. Le théâtre apparaît en soi le seul moyen de toucher les *masses* dans une société où l'art — actuellement décadent — demande plus que jamais d'être restauré comme une affaire publique : « Il semble que ce soit la destinée de l'art, à une époque comme la nôtre, d'enlever à la religion agonisante une partie de sa force [5]. » En second lieu, le théâtre — Nietzsche l'a déjà dit [6] — est la forme esthétique la plus haute, permettant à l'individu, par le truchement des personnages, des masques, de devenir un autre. Or, l'œuvre wagnérienne, faisant culminer ensemble la musique, le drame et la poésie, tendait à donner au théâtre sa plus grande force : « Ne pas oublier que c'est une

1. Lettre à Gersdorff, février 1873.
2. Lettre à Wagner, 18 avril 1873.
3. Voir l'appendice à la deuxième série des *Considérations inactuelles*, éd. Mercure de France, pp. 237 à 261.
4. *Op. cit.*, § 1.
5. *Op. cit.*, § 57.
6. Cf. *NT*, §§ 8 et 21.

langue de théâtre que parle l'art wagnérien [1]. » Ou plus simplement : « Wagner est un comédien né » *(ein geborner Schauspieler)* [2]. Sous cette forme, la définition est un compliment. Comme est un compliment cette autre définition, dont le dernier terme ne recevra que beaucoup plus tard, mais non plus appliqué à Wagner, sa pleine valeur : « Wagner est une nature de *législateur* », c'est-à-dire ici de poète capable d'indiquer des orientations générales [3].

Maintenant le lourd passif. Ce que dit Rosset du *Cas Wagner* vaut déjà en 1874 : « Son caractère théâtral n'est reproché à Wagner que dans l'exacte mesure où il est manqué : à Wagner Nietzsche reproche de faire du *mauvais* théâtre [4]. » Alors le mot théâtral prend son sens péjoratif [5] : « Si Goethe est un peintre dévoyé, Schiller un orateur dévoyé, Wagner est un comédien dévoyé » *(ein versetzter Schauspieler)* [6]. Comédien né, mais dilettante, Wagner a dû *travailler* pour aboutir : « La jeunesse de Wagner est celle d'un dilettante aux talents multiples et qui n'arrive à rien [7]. » Ce fut donc une qualité de Wagner que d'avoir plié sa nature à la discipline. Mais cette discipline a finalement raté la cible. On le voit à d'évidents symptômes, qui se résument en un seul : Wagner est un créateur à *effets :* « Le premier problème que se pose Wagner est le suivant : Pourquoi l'effet *(die Wirkung)* reste-t-il inerte, alors que je le ressens en moi [8]? » A ce problème, Wagner répond par une outrance des effets : « Il rassemble tous les éléments à effet... Son retour à la nature, c'est-à-dire à la passion, est suspect, parce que c'est la passion qui fait le plus d'effet... L'extase chez lui est souvent forcée et pas assez naïve, et il l'accentue encore par des contrastes trop forts [9]. » Bref, Nietzsche montre son dégoût pour « l'enivrant,

1. *Réflexions sur R. Wagner*, § 58.
2. *Ibid.*, § 10.
3. *Ibid.*, § 6.
4. Clément Rosset, Introduction au *Cas Wagner*, éd. J-J. Pauvert, 1968, p. 28.
5. C'est en ce sens péjoratif que Nietzsche dira plus tard dans *Le Gai savoir :* « Que m'importe le drame! Que m'importent les convulsions de ses moralisantes extases où le « peuple » trouve sa satisfaction! Que me vaut toute la charlatanesque gesticulation de l'auteur! On le devine : je suis d'une nature essentiellement antithéâtrale » (*GS*, § 368). Il faut avoir sous les yeux ce langage, si l'on décrit justement avec Rosset Nietzsche comme « un écrivain passé maître lui-même dans l'art du théâtre et qui conçoit la philosophie comme un immense système dramatique » (*loc. cit.*, p. 28).
6. *Réflexions*, § 11.
7. *Ibid.*, § 37.
8. *Ibid.*, § 5.
9. *Ibid.*, § 17.

l'aberrant, le grandiose, le terrible, le bruyant, le laid, l'extasiant, le névrotique [1] », de Tannhäuser par exemple. Mais il faut descendre aux sources de ces symptômes. On pourrait sans doute expliquer les excès wagnérien par la médiocrité d'un public « qui a besoin de moyens très vulgaires et très violents, à cause de l'état d'hébétude où il se trouve [2] » et dont le comportement se résume en ce « qu'il ne prend nullement au sérieux les choses du théâtre [3] ». Ce public est le public allemand. A l'inverse du public français, qui, en accord avec les auteurs, prend le théâtre au sérieux, c'est-à-dire en fait consciemment une affaire frivole, le public allemand ne prend au sérieux que le monde des affaires (économiques et politiques). D'où déjà la dégradation non voulue de la tragédie wagnérienne en comédie : « Il y a quelque chose de *comique* en ceci : Wagner ne parvient pas à convaincre les Allemands de prendre le théâtre au sérieux. Ils restent froids et bonasses : alors Wagner s'échauffe, comme si le salut des Allemands dépendait de lui [4]. » Ainsi le vrai drame se joue entre la scène et la salle. Toutefois cette explication est insuffisante et ne dépasse pas le niveau symptomatique. Certes, dans les conditions actuelles Wagner ne pouvait pas aboutir, mais son erreur a été de se laisser mener par ces conditions. Nietzsche dit pourtant que « Wagner peut se jouer de toutes les difficultés » *(er kann mit allen Nothen spielen)* [5], mais cette prodigieuse habileté apparente cache une impuissance foncière, l'impuissance à être soi-même : d'où l'enflure, le forcing. Bref, sous ses dehors grandioses Wagner est un *faible*, un être passif devant un monde qu'il est incapable de transformer : « L'art de Wagner plane dans les hauteurs, il est transcendantal... Il a un aspect de fuite hors de ce monde, il *nie* ce monde, il ne le *transfigure pas* [6]. » Vocabulaire qui lui aussi prendra plus tard toute sa densité, mais qui déjà par certains concepts importants appartient au langage proprement nietzschéen. En définissant l'attitude wagnérienne comme une attitude transcendantale, Nietzsche critiquait en elle la philosophie schopenhauérienne dans sa tendance à idéaliser le monde, c'est-à-dire finalement à le réduire à néant : « Ce n'est plus l'amélioration du réel qui est le but, mais son anéantissement *(das Vernichten)*, son évanouissement sous le charme [7]. »

1. *Ibid.*, § 13.
2. *Ibid.*, § 13.
3. *Ibid.*, § 1.
4. *Ibid.*, § 2.
5. *Ibid.*, § 8.
6. *Ibid.*, § 57.
7. *Ibid.*

Ici il faut souligner une autre formulation de la critique nietzschéenne : « Wagner est un homme *moderne* qui ne sait pas se fortifier, s'affermir par la *foi en Dieu*. Il ne se croit pas dans la main d'un être bon, mais il croit en *soi*. Or personne n'est plus tout à fait honnête vis-à-vis de soi, quand il n'a plus foi qu'en soi [1]. » Cette déclaration est surprenante de la part d'un jeune philosophe qui par ailleurs a décidé de ne pas fonder sa vie sur la problématique discutable de savoir si Dieu existe ou n'existe pas. Cependant il faut la rapprocher de cette autre, émise un peu plus loin, où Nietzsche définit le wagnérisme comme un « christianisme idéalisé d'essence catholique [2] », c'est-à-dire (cela est annoncé dès maintenant) comme une religion où le dieu n'est plus qu'un fantasme évanescent. En christianisant son œuvre, Wagner la vide donc finalement de toute réalité autre qu'humaine. Et c'est en ce sens que Nietzsche voit en Wagner un exemple de la modernité, c'est-à-dire de l'inaptitude à dépasser les horizons de l'homme.

Si l'on pousse dans leur logique ces *Réflexions sur Wagner*, on en arrive à la conclusion que l'erreur de Wagner n'est pas d'avoir raté la cible, c'est de l'avoir visée : puisqu'il n'y a pas en Allemagne de public pour un théâtre sain, pourquoi tenter aujourd'hui l'impossible? Cette conclusion Nietzsche finit par la laisser entendre : « Peut-être la civilisation n'existera-t-elle bientôt plus que sous forme de sectes menant une existence claustrale [3]. » Tel est en effet le dilemme auquel longtemps se heurtera Nietzsche : ou un art public, mais inévitablement pervers, ou un art vraiment créateur, mais aristocratique. Pour le moment, ce dilemme n'est pas encore à l'état nu et Nietzsche essaie malgré tout de sauver le projet wagnérien.

4. *La quatrième Inactuelle (1876)*

C'est en ce sens qu'il faut lire maintenant la quatrième *Considération inactuelle*, intitulée *Richard Wagner à Bayreuth*, parue en 1876, qui, presque d'un bout à l'autre éloge du wagnérisme, semble étrangement contredire les *Réflexions* de 1874. Dans cette *Considération*, en effet, Wagner apparaît le contraire d'un destructeur. Sous cette optique il n'est plus *moderne* : « Partout où l'esprit moderne recèle un danger quelconque, sa clairvoyante méfiance y découvre aussi un danger pour l'art. Son imagination décompose pièce par pièce l'édifice de notre civilisation et rien

1. *Ibid.*, § 33.
2. *Ibid.*, § 56.
3. *Ibid.*, § 57.

ne lui échappe de ce qui est vermoulu ou construit à la légère [1]. » En même temps, Wagner ne fuit pas le *monde* moderne : sensible à la décadence, il est aussi attentif aux valeurs qui se maintiennent aujourd'hui parmi les ruines : « S'il découvre des murs solides ou s'il tombe sur des fondations durables, il songe aussitôt à en tirer parti pour son art, les utilisant comme bastions ou comme abris protecteurs. » En d'autres termes, il accepte remarquablement le combat dans le monde pour la transformation du monde. Ce qui revient encore à dire qu'il ne renonce pas à tenir ensemble les deux branches du dilemme, à créer un art véritable pour la masse : « Il ne parle plus le langage cultivé d'une caste particulière et en général il ne connaît plus de contrastes entre les lettrés et les illettrés. Par là, il se place en opposition directe avec toute la civilisation de la Renaissance, laquelle nous a enveloppés jusqu'à présent, nous autres modernes, de ses lumières et de ses ombres [2]. » Et c'est sous cette optique aussi que Wagner est antimoderne, si par modernité on entend ici la société bourgeoise, la société du luxe à laquelle n'appartient pas le *peuple* : « L'art moderne est un *luxe*. Il le comprit et comprit même que le sort de cet art est indissolublement lié à l'existence d'une société luxueuse. De même que cette société a usé de son pouvoir avec une prudence impitoyable pour assujettir et abaisser toujours davantage le *peuple*, pour le dépouiller toujours davantage de ses attributs et en faire le moderne « travailleur », de même elle a su dérober au peuple tout ce qu'un profond besoin avait créé de plus pur et de plus grand, tout ce qui permettait à cet artiste, le seul artiste véritable, d'épancher au-dehors son âme généreuse : son mythe, son chant, sa danse, son langage; et cela pour en distiller un remède voluptueux contre l'épuisement *(die Erschöpfung)* et l'ennui *(die Langeweile)* de son existence : ce *remède*, ce sont les arts modernes [3]. » Cette critique de la société bourgeoise est déjà typiquement nietzschéenne : société d'une perversion hypocrite, puisqu'elle embaume elle-même les blessures qu'elle fait au peuple. C'est donc la grande valeur de Wagner que d'avoir compris que l'art est par essence populaire, que « le peuple poète est le seul artiste qu'il y ait eu jusqu'à présent [4] ». D'où l'antichristianisme d'une telle conception du monde, surtout aujourd'hui où le christianisme est passé du côté de la société bourgeoise contre le peuple. C'est ici que doit être précisé l'aspect *révolu-*

1. *4e In.*, § 10.
2. *Ibid.*
3. *4e In.*, § 8.
4. « Wagner erkennt den einzigen bisherigen Künstler, das dichtende Volk. »

tionnaire de Wagner. Si en fait Wagner au moment de 1848 a pris parti pour la révolution, c'est pour cette seule raison que la révolution a rappelé que l'humanité c'est le peuple, mais non pas pour les moyens mis en œuvre par cette révolution, car ces moyens conduisent à l'anarchie : « La grande confiance dont Wagner a fait preuve jusque dans ses desseins politiques à l'égard de l'esprit allemand semble même provenir à mes yeux de ce qu'il croit le peuple de la Réforme capable de la force, de la douceur, de la bravoure qui sont nécessaires pour endiguer la mer de la révolution dans le lit du fleuve paisible de l'humanité [1]. » S'opposer sous cette forme à la révolution ce n'est d'ailleurs pas tomber dans le nationalisme : « L'aspiration généreuse de l'esprit créateur est en général trop ardente... pour que son regard puisse être arrêté par les barrières des nationalités... Ce n'est pas à des nations que parle son art, c'est à des *hommes*. » C'est pourquoi, si dans l'histoire on cherche une référence au projet wagnérien, c'est seulement dans le monde grec qu'on la trouvera : car seul le monde grec a eu un certain sens de l'homme : « Nous assistons à des événements si étranges qu'ils seraient inexplicables et résolument dépourvus de fondements, si l'on ne pouvait les rattacher, en franchissant un immense espace de temps, à des phénomènes similaires qui ont eu la Grèce pour théâtre. C'est ainsi qu'il y a entre Kant et les Éléates, entre Schopenhauer et Empédocle, entre *Eschyle* et Richard Wagner, de telles similitudes et de telles parentés qu'on toucherait presque du doigt la relativité de toutes les notions de temps [2]. » Eschyle et Wagner, c'est-à-dire des poètes *tragiques* capables de toucher le peuple par le truchement des masques. Des rassembleurs, des unificateurs, des simplificateurs du monde, à l'inverse d'Alexandre, dont la tâche fut de trancher le nœud gordien de la culture grecque pour la disperser aux quatre vents.

Poète tragique : un poète créateur de « quelque chose de sacré qui l'emporte surabondamment *(überschwenglich)* sur toutes les luttes et les soucis [3] ». Il n'y a, en effet, qu'un *seul* espoir et une *seule* [4] garantie pour l'avenir de l'humain, « c'est que le sentiment tragique *(die tragische Gesinnung)* ne meure pas ». En cela surtout le poète tragique s'oppose aux révolutionnaires modernes : il n'a rien d'un *utopiste* [5], il ne croit pas à un état absolu de l'humanité : « Que la saine raison nous préserve de penser que l'humanité puisse un jour trouver un ordre idéal et

1. Image de Wagner.
2. *4e In.*, § 4.
3. *Ibid.*
4. Souligné par Nietzsche.
5. *4e In.*, § 11 : « Er ist kein Utopist. »

définitif, et qu'alors, semblable au soleil des régions tropicales, le bonheur viendra faire tomber ses rayons d'un éclat *uniforme* sur tous ceux qui vivraient ainsi sous l'ordre nouveau [1]. » Ni âge d'or [2] dans le futur ni immobilisme présent : ce n'est point là pour le créateur une situation confortable, surtout aujourd'hui où la crise est si profonde et si générale qu'elle atteint le *langage* à sa racine : « Partout le langage est malade *(überall ist hier die Sprache erkrankt)*... Il est impuissant à remplir la tâche à laquelle il a prétendu : permettre à ceux qui peinent pour leurs besoins les plus élémentaires de se comprendre; dans sa détresse l'homme ne peut plus se faire reconnaître par le moyen du langage, il ne peut plus vraiment se communiquer [3]. » Or, c'est la grandeur de Wagner que, vivant pour l'amour de l'amour comme la Sieglinde de la Walkyrie, il ait accepté de participer à cette détresse, de partir malgré tout de l'actuel chaos linguistique, de servir de pont ambigu et précaire entre le passé et le futur. C'est en effet moins aux hommes d'aujourd'hui qu'aux hommes de l'avenir que s'adresse Wagner [4].

Singulier éloge. Il faut expliquer ce contraste avec les *Réflexions*. L'explication, Nietzsche la donne lui-même dans *Ecce homo :* « Maintenant que je vois à distance les sentiments dont ces écrits sont les témoins, je ne saurais nier qu'ils parlent de moi : *Wagner à Bayreuth* est une vision de mon avenir [5]. » Mais ce que Nietzsche avoue à la fin il le savait déjà, et sans cet aveu nous n'avons pas trop de peine à le découvrir : Wagner contre la wagnérerie, contre le faux sérieux de Bayreuth, c'est Nietzsche reprenant à son compte le projet avorté de la création tragique. Le même jeu avait été joué dans la précédente Inactuelle, *Schopenhauer éducateur :* « Au fond dans ces deux écrits je traitais tout autre chose qu'un problème psychologique : un problème d'éducation sans pareil, un nouveau concept de discipline et de défense de soi, jusqu'à la dureté, un chemin vers la grandeur et les tâches universelles — toutes idées qui en étaient alors à leur première expression [6]. » Et maintenant se comprennent les dernières lignes du *Wagner à Bayreuth*, apparemment inattendues, chute à la fois au sens courant et au sens — bientôt — du *Zarathoustra :* « Où sont les libres et les sans-crainte, croissant et s'épanouissant d'eux-mêmes dans une *spon-*

1. L'illusion d'un état absolu chez les socialistes s'accompagne de l'illusion égalitaire.
2. *Kein goldenes Zeitalter.*
3. *4e In.*, § 5.
4. « Les hommes auxquels Wagner parle sont les hommes de l'avenir », § 10.
5. *EH*, Pourquoi j'écris, *Les Inactuelles*, § 3.
6. *Ibid.*

tanéité innocente (in unschuldiger Selbstigkeit), où sont les Siegfried parmi vous? Celui qui pose cette question et la pose en vain devra tourner ses regards vers l'avenir, et s'il pouvait découvrir dans un lointain quelconque ce peuple qui serait en droit de lire sa propre histoire dans les traits essentiels de l'art wagnérien il finirait aussi par comprendre ce que Wagner sera pour ce peuple : quelque chose qu'il ne peut être pour aucun de nous, non point le voyant de l'avenir, comme peut-être il le *semblerait*, mais l'interprète et le transfigurateur d'un passé [1]. » Cette surprenante conclusion sépare donc brutalement Wagner et son dessein : en 1876 aussi, le Wagner réel est pour Nietzsche le consommateur d'une histoire qui va s'achever, non le créateur d'un nouveau monde. Dans *Ecce homo*, Nietzsche dira encore à propos de *Richard Wagner à Bayreuth :* « On peut aveuglément écrire Zarathoustra ou mon propre nom partout où le texte dit Wagner. Mon portrait de l'artiste dithyrambique n'est qu'une image anticipée du poète du *Zarathoustra* [2]. » En qualifiant ce jugement de construction postiche et chimérique et en le mettant au compte d'une insolence coupable [3], Andler commettait donc une lourde erreur. Nietzsche exagère sans nul doute après coup : l'individu tragique décrit en 1876, qui par exemple revient de l'art à la vie singulièrement *consolé* (in seltsam getrösteter Stimmung) [4] n'est pas, à beaucoup près, Zarathoustra, à qui un tel langage — encore compensateur — paraîtra étranger. Pourtant sous ces traits brouillés et fragiles commence à s'esquisser l'image du pèlerin au cœur d'enfant qui n'a rien à faire avec Siegfried ou Wotan [5]. Toujours à propos de cette période,

1. 4e *In.*, les dernières lignes.
2. *EH, La Naissance de la tragédie*, § 4.
3. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. III, p. 335, note 1.
4. 4e *In.*, § 4.
5. ANDLER, *op. cit.*, t. III, pp. 335-336 écrit encore : « Ce sera une question de savoir si, dans le *Zarathoustra* lui-même, Nietzsche n'est pas plus fortement saisi qu'il ne le croit par le symbole wagnérien de Wotan. Son ingratitude vraie sera peut-être de n'avoir pas reconnu ce qu'il doit au dieu qui renonce à la volonté d'être fort, parce que la force est nécessairement le mal. Car ce n'est pas la méchanceté mais l'amour seul qui peut être la loi de la vie. L'opuscule de Richard Wagner à Bayreuth est déjà infiltré du venin de cette ingratitude. » On ne peut pas commettre pire contre-sens sur le nietzschéisme. Faire de la force le mal (au sens péjoratif) c'est ne pas même avoir vu que la force dans le langage nietzschéen n'est rien d'autre que le oui créateur dans sa réalisation. Et certes, si l'amour est la loi de la vie, quel amour? Cette notion pour Nietzsche ne se comprend qu'à travers certaines dénominations, telles que le dire-et-le-faire-oui, la volonté de puissance, la création des valeurs, qui n'ont *rien* à voir avec l'atmosphère pessimistico-optimiste de la rédemption par l'amour dans la Tétralogie. De son côté, dans son introduction aux *Lettres à Peter Gast*,

Nietzsche conclut dans *Ecce homo :* « La vérité parlait alors en moi de *profondeurs* terribles [1]. » En ces années-là, Nietzsche pressentait fortement, mais *obscurément*, sa doctrine à venir [2].

5. *La rupture*

Le livre rédigé, Nietzsche se demande comment Wagner va l'accueillir. Des brouillons de lettres nous renseignent sur la nature de son inquiétude : « C'est comme si, une fois de plus, je m'étais mis moi-même en jeu... Lisez cet écrit comme s'il ne parlait pas de *vous* et n'était pas de *moi*... C'est aujourd'hui mon orgueil d'avoir pu arracher un fruit même à cette époque. Peut-être n'y serais-je pas arrivé, malgré tout mon bon vouloir, si je n'avais pas porté en *moi* depuis ma quatorzième année les choses dont cette fois j'ai osé parler [3]. » Nietzsche voudrait ne pas personnaliser l'événement, mais il s'embrouille dans ses dénégations : il a peur du père redoutable, si peu seraphicus. Et voici, plus directe, la lettre qu'il a probablement expédiée : « Mon métier d'écrivain a la conséquence fâcheuse de remettre en question l'une ou l'autre de mes relations *personnelles* chaque fois que je publie un écrit. Je ne saurais vous exprimer plus clairement pourquoi ce sentiment m'agite de façon particulière aujourd'hui. J'ai le vertige et je suis tout troublé, quand je songe à ce que j'ai *osé* faire cette fois-ci, et il me semble que j'aurai le sort du cavalier qui franchit le lac de Constance [4]. » En réalité, Wagner ne voit ou ne veut voir dans le texte de Nietzsche que la louange : « Ami, votre livre est inouï. Où donc avez-vous puisé cette connaissance de moi? » Et Wagner invite Nietzsche aux fêtes de Bayreuth. Nietzsche s'y

Schaeffner écrit que « le surhomme, ses attributs, son apparition (« l'éclair jailli du sombre nuage ») appellent l'orchestration et la mise en scène de la Tétralogie » et que le marteau du philosophe au marteau « a d'abord forgé l'épée de Siegfried » (t. I, p. 57). L'analyse de l'œuvre montrera notre désaccord sur ce point. Sans doute, contrairement à ce que dit *Ecce homo*, la wagnérerie fut bien le « symptôme d'un départ », mais d'un *départ* en effet, c'est-à-dire d'une séparation, d'un arrachement, d'une conversion radicale. Entre la tragédie wagnérienne et le tragique nietzschéen il n'y a pas de commune mesure.

1. *EH, La Naissance de la tragédie*, § 4.
2. « Tout est prophétie dans cette œuvre (Wagner à Bayreuth) : la promesse d'un prochain retour grec, la nécessité de contre-Alexandre pour renouer le nœud gordien, tranché, de la civilisation grecque... En certaine page, le style de Zarathoustra est décrit et anticipé avec une sûreté radicale » *(Ibid.)*. Prophétie, anticipation — mais à tâtons encore.
3. Texte *in* WALZ, p. 256.
4. Lettre à Wagner de juillet 1876. Ce cavalier, selon une ballade de Kerner, meurt de peur rétrospective après avoir traversé de nuit le lac de Constance.

rend. On répète la Tétralogie : c'est l'écœurement, moral et *physique*. Diverses pages, contemporaines ou ultérieures, en témoignent. Elles disent toutes la même chose : le choc, le déchirement, la colère. Les souvenirs d'*Ecce homo* demeurent aussi vifs : « Si l'on se fait une idée des visions qui avaient déjà surgi sur mon chemin, on devinera sans peine quels sentiments m'assaillirent quand je me réveillai un beau jour à Bayreuth. Où donc étais-je? Je ne retrouvais rien, c'était à peine si je reconnaissais Wagner [1]. » Puis, après l'évocation des temps heureux à Tribschen, la critique : « Qu'était-il arrivé? On avait traduit Wagner en allemand! Le wagnérien s'était emparé de Wagner! L'art *allemand*, le maître *allemand*, la bière *allemande!* » Wagner germanisé, c'est-à-dire masquant sous la pompe son idéalisme balourd : « On devrait bien finir, pour l'édification de la postérité, par empailler un Bayreuthien authentique ou, mieux, le mettre dans l'esprit-de-vin, car ici c'est l'esprit qui manque. » Enfin, la décision : « Au beau milieu des réjouissances je décampai pour quelques semaines, bien qu'une charmante Parisienne [2] eût cherché à me consoler [3]. » En fait, après un séjour dans une auberge de la forêt bavaroise, Nietzsche revint à Bayreuth. Mais la rupture était consommée, nouvelle conversion s'exprimant presque aussitôt en des notes d'où sortira le livre intitulé *Le Soc de charrue* [4]. Cette conversion signifie la volonté de renoncer aux alibis, à l'influence wagnérienne comme aux divertissements philologiques, bref, la volonté de chercher par soi-même la sagesse, de devenir un *philosophe*. Sous les symptômes Nietzsche opère ici une auto-analyse, dont témoignent aussi, à dix ans d'intervalle, *Ecce homo* et une lettre à Mathilde Maier. *Ecce homo :* « Je me rendis compte de l'aberration générale de mes *instincts*, dont mes erreurs de détail — Wagner par exemple — n'étaient que des *signes*. Je fus saisi d'une impatience à l'égard de moi-même; je vis qu'il était grand temps de revenir à moi. J'aperçus d'un seul coup avec une horrible netteté toute l'inutilité, tout l'arbitraire de cette existence de philologue qui m'éloignait de ma tâche. J'eus honte de cette *fausse* modestie... [5] J'en étais venu à ramper dans la métrique des Anciens avec l'acribie d'une limace myope. Je me voyais maigrir pitoyablement, je n'avais plus que la peau sur les os : dans tout ce savoir pas une réalité, et des idéalités qui ne valaient pas un clou. Je fus saisi d'une soif dévorante...C'est

1. *EH, Humain, trop humain*, § 2.
2. Mme Louise Ott.
3. *EH, loc. cit.* — Consolation « spirituelle » : cf. les lettres de Nietzsche à Louise Ott de 1876 et 1877. Cf. les lettres à sa sœur d'août 1876.
4. Il s'agit d'*Humain trop humain*.
5. Souligné par Nietzsche.

alors que je devinai pour la première fois la relation entre une activité choisie à contre-instinct, une prétendue « vocation », et ce besoin qui vous saisit d'étourdir votre vide et votre inanition au moyen d'un narcotique — l'art de Wagner par exemple [1]. » Cette lucidité sur l'idéalisme compensateur — l'intellectuel s'attribuant une mission pour camoufler sa peur de la vie — avait déjà illuminé Nietzsche au moment du choc de Bayreuth. A Mathilde Maier, en 1878, Nietzsche expliqua comment il s'arracha à l'*embrumement* (Vernebelung) *métaphysique* du baroque wagnérien, comment il entra délibérément en solitude pour revenir un jour parmi les hommes en philosophe de la *vie* [2]. Ou selon une image « platonicienne », mais à laquelle l'œuvre nietzschéenne donnera un ton singulier : « Si vous pouviez vous représenter dans quel *air* pur des *sommets*... je vis maintenant [3]. » Telle fut cette transformation et cette crise *(diese Wandelung und Krisis)* [4].

Nietzsche revoit encore Wagner à Sorrente ou lui expédie *Humain, trop humain*. Mais pour Wagner aussi la page est tournée. Dans des lettres à Overbeck de 1878 et 1879, il parle de la crise de Nietzsche comme d'une catastrophe psychologique, tout en reconnaissant que dans leurs relations Nietzsche avait toujours obéi à des lois personnelles. A l'envoi d'*Humain, trop humain*, Wagner ne répondra pas, sinon par un article anonyme des *Bayreuther Blätter* qui — paradoxe à paraître de plus en plus dérisoire — dénonce l'impuissance des *professeurs* allemands à trouver par eux-mêmes quelque vérité : voulant se faire connaître, ils se contentent d'attaquer les vérités de leurs prédécesseurs.

6. *Cosima*

Quant à Cosima, la fille de Liszt, qui, après son divorce d'avec le musicien Hans von Bülow, épousa Wagner en août 1870, c'est une fausse piste, et qui de surcroît serait d'intérêt secondaire, de se demander si Nietzsche en a été amoureux au sens immédiat et courant du terme. Rien vraiment ne l'indique. Elle-même, dans le différend, prit le parti inconditionnel de son « grand homme » de mari et dans une lettre à Élisabeth parla de la félonie de Nietzsche [5]. Il est très probable qu'aux temps heureux de Tribschen, Nietzsche idéalisa déjà fortement en Cosima la féminité, l'Ariane d'un nouveau Dionysos. Et, quand se démantela

1. *EH, HTH*, § 3.
2. Souligné par Nietzsche.
3. Lettre à Mathilde Maier du 15 juillet 1878.
4. *Ibid.* — Cf. les souvenirs de Kelterborn, *in* G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 70-71. — Sur le musicien Kelterborn, cf. Schaeffner, *op. cit.*, pp. 65 ss.
5. Voir cette lettre *in* Halévy, p. 233.

ce faux Dionysos, il est possible que dans son inconscient Nietzsche se substitua à lui à la fois pour se venger du père décevant et pour — au-delà de toute vengeance — devenir l'un des compagnons de la « déesse ». Peu de jours avant sa folie, il écrira à Cosima le fameux billet : « Ariane, je t'aime » — mais aussi, selon les procès-verbaux de la clinique psychiatrique d'Iéna, le 27 mars par exemple, il dira : « Ma femme, Cosima Wagner, m'a amené ici. »

II. — Naissance de la tragédie

Pour mieux comprendre cette crise capitale, il faut, sous d'autres aspects, parcourir la décennie de 1869 à 1879.

L'enseignement de Nietzsche à Bâle a frappé ses meilleurs élèves, qui cinquante ans après en conservaient la mémoire. Les témoignages dans l'ensemble concordent : la maturité du jeune professeur, sa liberté d'esprit, son non-conformisme dans les méthodes et les programmes, son sens très strict de la justice, sa réserve dans les éloges, son souci de développer les personnalités, sa façon d'écouter l'autre, son goût du langage. Traits qui caractériseront plus tard, selon Nietzsche, les nouveaux pédagogues [1].

1. *Nature du livre*

Les premières leçons de Nietzsche seront, en 1872, publiées sous le titre *La Naissance de la tragédie selon l'esprit de la musique* (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik). De ce titre il ne faut pas gommer la seconde partie : « Les études philologiques sont indubitablement à l'origine de son premier livre et les rapports qu'il entrevoit entre la civilisation grecque et les ambitions wagnériennes dépassent le cadre de la musique », mais c'est

1. Cf. quelques témoignages *in* G. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains*, pp. 49-58. Voir en particulier les souvenirs de Kelterborn (qui connut Nietzsche de 1870 à 1880), d'autant plus précieux que ce musicien ne fut pas d'accord avec les jugements de Nietzsche sur Wagner : « On avait dès l'abord l'impression d'une bien plus grande différence d'âge, soit qu'on écoutât son enseignement, soit qu'on le rencontrât dans la vie privée. Au lieu des quelque sept ans qui nous séparaient, on l'imaginait plus âgé d'une *demi-existence* d'homme, malgré l'ardeur qui l'animait, si juvénile et pleine de confiance en l'avenir... Sa façon de s'adresser à nous était absolument *neuve* et stimulait en nous le sentiment de notre propre *personnalité*... Il ne nous considérait pas en bloc comme une classe ou un *troupeau*... Sa *parole* mesurée, grave, choisie et cependant naturelle... avait quelque chose de remarquablement harmonieux, une grande unité de *style*. »

« l'esprit de la musique qui l'inspire, quelle que soit l'acception métaphysique » où il le prend [1]. Essence métaphysique en effet de cet esprit : « Souvent, dira *Ecce homo*, j'ai vu citer mon œuvre sous le titre « Rénovation de la tragédie par l'esprit musical » : on n'y a vu qu'une nouvelle formule de l'art, du dessein, du devoir wagnérien, et l'on n'a pas aperçu ce que mon ouvrage cachait au fond de précieux. — « Hellénisme et pessimisme » eût été un titre moins ambigu, puisque l'ouvrage traitait pour la première fois de la façon dont les Grecs avaient réglé la question du pessimisme, dont ils l'avaient vaincu. C'est justement la *tragédie* qui prouve que les Grecs n'étaient pas pessimistes. » Victoire sur le pessimisme par la tragédie, telle est la visée fondamentale du premier ouvrage de Nietzsche. Devant cette visée, Schlechta n'hésite pas à écrire que, selon Nietzsche lui-même, *La Naissance de la tragédie* est sans valeur intrinsèque et que la doctrine nietzschéenne ne commence vraiment qu'à *Humain, trop humain* [2]. Jugement insoutenable : les lignes précédentes d'*Ecce homo* l'indiquent. Dans son œuvre, Nietzsche ne cherchera rien d'autre qu'à préciser l'expérience humaine comme expérience *tragique*, destruction des pessimismes (et des optimismes). Aussi bien jusqu'au bout Nietzsche a attaché une importance particulière à *La Naissance de la tragédie :* pas moins de quatre préfaces ou que l'on peut tenir pour telles [3]. Et ces préfaces ne sont pas d'abord des démentis. *Ecce homo* dira encore fermement : « J'avais donc trouvé là l'idée du tragique : la notion *définitive* de la psychologie de la tragédie [4]. » Psychologie sans doute, mais déjà au sens non usuel, nietzschéen, d'analyse des attitudes philosophiques ou pseudo-philosophiques. Et, si Nietzsche en 1872 a découvert l'idée du tragique, ce n'a pas été pour un jour l'abandonner! Entre *Ecce homo* et *La Naissance de la tragédie*, il y a continuité; l'utilisation en l'une et l'autre périodes du même terme — tragique — n'est pas fondée sur une équivoque. Ce n'est pas par une clause rhétorique que Nietzsche écrit — seize ans plus tard — qu'un espoir formidable *(eine ungeheure Hoffnung)* parle dans son premier ouvrage [5] : « Je n'ai au fond aucune raison de renoncer à l'espoir d'un avenir dionysiaque de la *musique* [6]. » Importance de ce dernier mot : Nietzsche retrouve ici, après l'avoir laissée parfois dans l'ombre, l'une de ses anciennes préoccupations : le problème spécifique de la musique.

1. A. Schaeffner, *op. laud.*, t. I, pp. 57-58.
2. Schlechta, *Le Cas Nietzsche*, trad. fr., Gallimard, 1960, pp. 14-15.
3. Cf. Schaeffner, t. I, p. 58.
4. *EH, La Naissance de la tragédie*, § 3.
5. *Ibid.*, § 4.
6. *Ibid.*

En 1872 ou en 1888, *La Naissance de la tragédie* est donc défini par Nietzsche comme un ouvrage philosophique. On y traite un problème esthétique *(ein ästhetisches Problem)*, mais du point de vue de la philosophie, exactement du point de vue de la *métaphysique*. Ce terme aussi est employé au début et quatorze ans plus tard. Dans la dédicace à Wagner, Nietzsche écrit : « Peut-être trouvera-t-on scandaleux de voir prendre tellement au sérieux un problème esthétique, si l'on ne sait plus voir dans l'art autre chose qu'un accessoire divertissant et le tintement de grelots assez inutile qui accompagne le sérieux de la vie. Comme si personne ne savait de quoi il retourne quand on m'oppose ainsi le sérieux de la vie! Je dirai pour l'instruction de ces hommes graves que je suis convaincu que l'art est la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie *(die eigentlich metaphysische Tätigkeit dieses Lebens)*. » Et l'Essai d'autocritique de 1886 caractérise par deux fois la problématique de *La Naissance de la tragédie* comme une « métaphysique d'artiste » *(Artisten-Metaphysik* [1]*)*. Quand donc dans *Ecce homo* Nietzsche déclare que les *valeurs esthétiques* sont les seules que reconnaisse *La Naissance de la tragédie*, il faut comprendre que ces valeurs sont métaphysiques, c'est-à-dire qu'elles expriment l'attitude « dernière » de l'homme. Cette attitude, qui d'emblée a pour symbole Dionysos, ne sera pas proprement reniée par l'Essai d'autocritique : « Que signifie le dionysisme? *La Naissance de la tragédie* répond à cette question [2]. » Fink a donc tort d'écrire qu'en 1886 Nietzsche, interprétant ce livre, en place le centre de gravité dans la découverte du dionysiaque, alors que cette découverte était déjà soulignée [3]. De même, on ne doit pas laisser entendre que l'opposé du dionysiaque serait selon l'Essai la vision théorique du monde, tandis que dans *La Naissance de la tragédie* il aurait été l'apollinien [4]. Dès 1872, en effet, avec une grande lucidité, Nietzsche regarde l'homme théorique comme le destructeur de l'attitude tragique [5]. De l'homme théorique, Socrate est le type idéal, l'adversaire par conséquent de Dionysos *(der Gegner des Dionysus)* [6].

Il est vrai d'ailleurs que dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche distingue dans le domaine métaphysique, à côté de l'attitude dionysiaque, qui est l'attitude supérieure et profonde,

1. *Essai d'autocritique*, § 5 et § 7.
2. *Essai*, § 4.
3. FINK, *op. cit.*, p. 23.
4. *Ibid.*, pp. 23-24. Ce qui est exact c'est que dans l'*Essai* de 1886 Nietzsche définit plus nettement le problème théorique comme étant « le problème même de la science » *(das Problem der Wissenschaft selbst)*.
5. *NT*, § 15.
6. *NT*, § 12.

une attitude plus légère, brillante, sensible aux apparences, l'attitude apollinienne, dont il a parfois du mal à préciser son rapport à la première. Plus tard, et ce sera un progrès décisif, l'apollinien sera sans malaise intégré au dionysiaque. Pourtant, même ici, il ne faut pas dire trop simplement que pour Nietzsche au début de son œuvre l'apollinien est le phénomène contraire au dionysiaque. D'abord, il ne l'est pas au sens où l'est le phénomène théorique, qui tend à la destruction de la vie [1]. Si l'attitude apollinienne est superficielle, elle n'est pas sans être intriguée par l'attitude tragique : certes, d'un côté elle cherche à s'en garder et même à l'atténuer, sinon à l'exténuer, mais d'un autre côté elle est fascinée par elle comme par un adversaire amical : « Le Grec apollinien qualifiait de titanesque et de barbare l'effet produit par le dionysiaque *(das Dionysische)*, sans pourtant pouvoir se dissimuler qu'il était profondément *apparenté* (verwandt) à ces Titans foudroyés et à ces héros. Bien plus, il sentait que son existence entière, avec toute sa beauté et sa mesure, reposait sur un fond voilé de souffrance et de connaissance qui lui était découvert par ce dionysiaque. Et voici qu'*Apollon ne pouvait pas vivre sans Dionysos!* Le titanisme et la barbarie étaient finalement aussi nécessaires que l'apollinien [2]. » Cette reconnaissance ambiguë par l'apollinien du dionysiaque est déjà l'annonce de leur vraie communication. Mais cette vraie communication ne naîtra pas sans bouleversements, notamment sans l'évanouissement entre eux de la contrariété [3].

A parler en général, les analyses de *La Naissance de la tragédie* attestent une pensée encore très tâtonnante, beaucoup plus intuitive que conceptuelle. Surtout elles évoquent l'attitude métaphysique par ses représentations (esthétiques) sans chercher

1. Cf. FINK, p. 23 : « Par phénomène contraire il n'entend plus l'apollinien, puisqu'il l'a désormais intégré dans son concept du dionysiaque; le contraste entre Dionysos et Apollon est conçu comme l'unité de ce qui va ensemble. Le phénomène contraire à la vision tragique du monde, au regard profond dans le cœur du monde, c'est le socratisme, c'est l'avènement de la suprématie logique. »

2. *NT*, § 4. Ou encore, définissant la dualité *(das Doppelwesen)* du *Prométhée* d'Eschyle, Nietzsche parle de sa nature « à la fois dionysiaque et apollinienne » (§ 9).

3. La difficulté ne porte donc pas tellement, dans *La Naissance de la tragédie*, sur la coexistence de l'apollinien et du dionysiaque que sur le *comment* de cette coexistence (voir encore § 25 ou § 21 : « La difficile relation de l'apollinisme et du dionysisme dans la tragédie pourrait être symbolisée par l'alliance fraternelle des deux divinités : Dionysos parlant la langue d'Apollon, mais Apollon finissant par parler le langage de Dionysos, le but suprême de la tragédie et de l'art en général se trouvant alors atteint. »).

à définir davantage cette attitude en elle-même, de telle sorte qu'on risque de confondre immédiatement théâtre tragique et expérience tragique, c'est-à-dire de retomber dans le cul-de-sac théorique répudié par ailleurs. Ce caractère d'inélaboré, Nietzsche l'a fermement dénoncé en 1886 : « C'est pour moi maintenant un livre impossible — je veux dire un livre mal écrit, lourd, pénible, rempli d'images délirantes et confuses, sentimental, ici et là doucereux jusqu'au féminin, inégal dans son allure, incapable de propreté logique — un livre très convaincu, mais pour cela se dispensant de preuves et doutant même de leur opportunité [1]. » Nietzsche ajoute d'ailleurs ici un autre regret, qui n'étonnera pas quand on sait qu'il fut proféré après le *Zarathoustra :* « Quel dommage que je n'aie pas osé dire alors en *poète* ce que j'avais à dire! » En fait, il s'agit là du même regret : qui reste embrouillé dans ses images (le romantique) n'est ni poète ni philosophe, mais qui pense vraiment est à la fois philosophe *et* poète, philosophe-poète : idéal nietzschéen.

2. *Livre annonciateur*

Livre impossible, mais livre annonciateur : « En tout cas ce qui parlait ici, c'était une voix *étrangère* [2], le disciple d'un dieu encore inconnu, qui se cachait provisoirement sous la cagoule du savant, sous la lourdeur et la maussaderie dialectique des Allemands, voire sous la rusticité des wagnériens; il y avait là un esprit aux besoins *étranges* (fremden) [3] et encore sans nom [4], une mémoire débordante de questions, d'expériences, de secrets... Ce qui parlait ici (on se le disait avec soupçon), c'était quelque chose comme une âme *mystique* [5], presque une ménade, balbutiant dans une langue *étrangère.* » L'essentiel ici en effet s'annonce, dans une profonde obscurité : quelque chose de nouveau et d'étrange, quelqu'un. Étrange et nouveau pour Nietzsche, qui réalise très mal encore son désir. Étrange et nouveau par rapport à toute la tradition, même d'avant Socrate. A ceci près, qu'en 1886, Nietzsche récusera dans cet ouvrage premier, non seulement les influences conscientes de Wagner et de Schopenhauer, mais les influences occultes de Kant, voire de Hegel : « Combien je déplore

1. *Essai,* § 3.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *Fremd :* étrange et étranger.
4. En effet, comme l'explique le même passage, le nom de Dionysos n'était en 1871 qu'une simple accolade, un nom pas vraiment recréé ou intégré.
5. Noter cette notion à laquelle Nietzsche donnera au cours de son œuvre des sens variés.

à présent de n'avoir pas eu alors le courage (ou l'effronterie) de me permettre aussi un *langage personnel* [1] pour des vues et des tentatives aussi personnelles! Combien je déplore de m'être péniblement efforcé d'exprimer en formules schopenhauériennes et kantiennes des jugements de valeur étranges et neufs, foncièrement opposés à l'esprit et au goût de Kant et de Schopenhauer [2]! » Et Nietzsche dira dans *Ecce homo* que son œuvre sentait alors « assez scabreusement l'hégélianisme [3] », ce qui signifie que, parlant de dialectique dans l'*Essai*, ce n'est pas seulement Socrate qu'il visait, mais Hegel, bref tous les philosophes qui depuis plus de deux millénaires n'ont cessé de procéder par opposition.

3. *Note sur le christianisme*

Enfin à propos de la position de *La Naissance de la tragédie* face au *christianisme, Ecce homo* écrira : « Dans tout le livre profond silence hostile sur le christianisme. Car le christianisme n'est ni apollinien ni dionysiaque : il *nie* [4] toutes les valeurs esthétiques... Il est, au sens le plus profond, nihiliste, tandis que dans le symbole dionysiaque on touche à la limite extrême de l'*affirmation* (Bejahung) [5]. » Ce jugement est objectif, à quelques précisions près. Le *mot* nihilisme n'apparaît pas avant l'époque du *Gai Savoir.* Ensuite Nietzsche apporte, dans *Ecce homo* même, une restriction au fait du silence absolu de *La Naissance de la tragédie* sur le christianisme : « Je fais allusion une fois aux prêtres chrétiens comme à « une race de nains sournois » comme à des gnomes « souterrains ». » En effet, au terme de son livre, Nietzsche évoque le réveil futur de l'âme allemande, anéantissant dans les fraîcheurs de l'aurore les nains sournois, qui si longtemps l'ont réduite en servitude [6]; mais ces nains ne sont pas ici nommés : ce n'est que plus tard que Nietzsche verra dans les prêtres les *représentants* les plus activement négateurs de la civilisation européenne. Enfin, Nietzsche oublie qu'au moins à deux reprises encore il a dans son premier ouvrage cité le christianisme. D'une part, à travers *Luther,* qu'il regarde alors comme l'un de ses précurseurs *(ein Vorkämpfer)* sur la voie de la libération allemande [7]. D'autre part, Nietzsche reconnaît que le christianisme primitif avait quelque raison d'être écœuré par la fausse légèreté de l'hellé-

1. Souligné par Nietzsche.
2. *Essai,* § 6.
3. *EH, NT,* § 1.
4. Les deux mots soulignés le sont par Nietzsche.
5. *EH, NT,* § 1.
6. *NT,* § 24.
7. *NT,* § 23. Ce jugement favorable sur Luther réapparaît par exemple dans Richard Wagner à Bayreuth.

nisme décadent : « C'est ce faux semblant de sérénité grecque qui a tant révolté les natures *profondes* et *terribles* des quatre premiers siècles chrétiens : cette façon efféminée de fuir tout ce qui est sérieux et effrayant, de se contenter lâchement des jouissances faciles, leur paraissait non seulement méprisable mais comme l'attitude spécifiquement antichrétienne [1]. » Ces lignes touchent un thème auquel Nietzsche donnera ultérieurement son relief et qui, en particulier, corrigera le titre de nains attribué aux prêtres : le christianisme est un événement redoutable, et certains prêtres furent grands. Mais ce n'est pas là une rétractation : profond et terrible, le christianisme ne laisse pas d'être *négateur :* telle est l'une des plus anciennes certitudes de Nietzsche.

4. *Incompréhension des lecteurs*

A l'exception du clan Wagner ou de quelques amis comme Jakob Burckhardt, l'historien de la Renaissance, *La Naissance de la tragédie* fut très mal accueilli. Les philologues attaquèrent Nietzsche sur le plan scientifique : Wilamovitz-Moellendorf dénonça les erreurs chronologiques, les conjectures aventureuses, les extrapolations, les partialités. Ils lui reprochèrent aussi de mêler à la science l'appel politique ou éthique. Abasourdi, Ritschl, le maître, garda le silence. Nietzsche lui en écrivit son étonnement : « Car ce livre est une manière de manifeste qui invite à tout, sauf au silence... Il me semblait que, si jamais dans votre vie vous avez rencontré quelque œuvre qui promît beaucoup pour notre science de l'Antiquité et pour l'esprit allemand, c'était bien ce livre, un certain nombre d'individus dussent-ils en périr... Je tiens avant tout à m'emparer de la nouvelle génération des philologues, et il serait triste que je n'y arrive point [2]. » A cette lettre, Ritschl répondit qu'il se sentait trop âgé pour chercher de nouvelles voies [3]. Seul Erwin Rohde essaya dans le *Litterarisches Centralblatt* de défendre son ami, mais l'article fut refusé : « C'était la dernière chance qu'une voix sérieuse prît parti pour moi dans une feuille scientifique. Maintenant je n'attends plus rien, que méchanceté ou ineptie. Mais je compte voir cheminer mon livre discrètement, doucement, à travers les siècles. J'en suis absolument convaincu, car certaines *vérités éternelles* y sont prononcées pour la première fois [4]. » Bref, dès son premier livre, Nietzsche vient de se couler pour toujours aux yeux des professionnels, philologues et philosophes. En dépit de certaines protestations, il

1. *NT*, § 11.
2. Lettre à Ritschl du 30 janvier 1872.
3. Cf. WALZ, *op. cit.*, p. 198, note 1.
4. Lettre à Gersdorff du 4 février 1872.

ne se faisait guère d'illusions sur la reconnaissance universitaire, et son comportement ou son langage sentent déjà la provocation : c'est ainsi qu'il interrompait — donnant de mauvaises raisons — ses conférences sur l'avenir des établissements d'enseignement. Dès 1870, il avait écrit à Rohde : « Prête l'oreille aux idées que je rumine. Traînons-nous encore quelques années à travers cette vie *universitaire;* acceptons-la comme une souffrance éducatrice, que l'on supporte avec gravité et surprise. Que ce soit notamment un apprentissage pour le métier d'éducateur, auquel j'ai pour tâche de me préparer. Mais j'ai placé mon but plus haut encore. Je me rends compte à la longue de ce que signifient les théories de Schopenhauer sur la sagesse universitaire : une vérité vraiment *radicale* (ein ganz radicales Wahrheitswesen) n'est pas ici *possible.* Jamais un véritable bouleversement ne pourra trouver ici son point de départ [1]. »

5. *Actualité et inactualité du livre*

La méfiance de Nietzsche pour la culture officielle allemande, perceptible dès le début, ne va cesser de grandir. Durant la guerre de 1866 contre l'Autriche, Nietzsche s'était senti « un Prussien enragé » et il entrevoit alors un conflit avec la France. Cependant, dès ce temps, la guerre lui apparaît un moyen horrible [2] et il redoute une catastrophe pour les vainqueurs mêmes. En 1870, devenu citoyen suisse du fait de sa nomination à Bâle, il s'engage comme infirmier dans l'armée prussienne. Mais ses préoccupations sont déjà devenues explicitement *universelles :* ce qui le travaille, c'est le sens et l'avenir de toute la civilisation occidentale. Parlant à ce propos de *La Naissance de la tragédie,* il écrira dans *Ecce homo :* « *La Naissance de la tragédie* a l'air parfaitement étrangère à son époque; on ne pourrait imaginer, même en rêve, qu'elle a été commencée au grondement de la bataille de Woerth. J'ai ruminé ces problèmes sous les murs de Metz, dans de froides nuits de septembre, tout en vaquant à mes devoirs d'infirmier; on pourrait croire plutôt que ce livre est de cinquante ans plus vieux. Il est politiquement indifférent, non allemand *(undeutsch),* comme on dirait de nos jours [3]. » Indifférent à l'actualité, même politique? Exactement le contraire : inactuel, au sens que Nietzsche donnera bientôt à ce terme dans ses *Unzeitgemässe Betrachtungen,* à contretemps pour ceux qui, subissant les opinions de leur temps, s'imaginent vivre dans leur temps, mais à temps pour ceux, très rares, qui, prenant distance par rapport à

1. Lettre à Rohde du 15 décembre 1870.
2. Lettre à Gersdorff de juillet 1866.
3. *EH, NT,* § 1.

leur temps, le pénètrent pour en créer un véritable avenir. Que Nietzsche ne fût pas indifférent, même politiquement, ses lettres de guerre le disent assez : « L'orientation de la civilisation qui se prépare m'inspire les plus vives inquiétudes. Pourvu que nous n'ayons pas à payer trop cher les formidables succès de la nation dans un domaine où, pour ma part du moins, je n'entends souffrir aucun sacrifice : je regarde la Prusse actuelle comme une puissance extrêmement dangereuse pour la civilisation. Je révélerai un jour publiquement les tares du système scolaire; quant aux machinations religieuses auxquelles on recommence maintenant à se livrer à Berlin au profit de l'Église catholique, un autre peut s'en occuper. C'est parfois très difficile, mais il nous faut être assez *philosophes* pour conserver notre sang-froid au sein de l'ivresse générale, afin que le voleur n'entre pas et ne nous prenne rien ni ne nous rapetisse, ce que ne pourraient compenser pour moi ni les plus grands exploits militaires ni même le plus formidable prestige de la nation [1]. » On ne saurait être plus clair : sous les événements visibles aux yeux de tous, se déroule une histoire tragique, perceptible au seul Nietzsche : la mise en question d'une culture de plus de vingt siècles. De ce point de vue, la Commune — la tête de l'hydre internationale— est l'annonce de combats futurs d'une espèce *différente* et qui dépassent les luttes entre nations : « Cet événement trahit la fêlure de notre vie moderne et montre la tare formidable dont s'entachent toute la vieille Europe chrétienne et son État *(das ganze alte christliche Europa und sein Staat)* et surtout la civilisation romaine, partout dominante. Mais tous, avec notre passé, nous sommes *coupables* (schuld) [2] des horreurs qui viennent d'avoir lieu : aussi faut-il nous garder, du haut de notre orgueil, d'imputer à ces seuls malheureux le *crime* de combattre la *culture*. Je sais ce que cela veut dire : combattre la culture. Lorsque j'ai appris l'incendie de Paris, j'en ai été anéanti pour plusieurs jours [3], je n'étais plus que larmes et que doute : la vie scientifique, artistique et philosophique ne m'apparaissait plus que comme une absurdité *(eine Absurdität)*, dès lors qu'il suffisait d'un jour pour raser les œuvres les plus magnifiques et des périodes entières de l'art; je me cramponnais avec la plus sérieuse conviction à la valeur métaphysique de l'art *(an der metaphysischen Wert der Kunst)*, qui ne saurait exister à cause des *pauvres gens* (der armen Menschen), mais a de plus hautes missions à remplir. Cependant, même au cœur de ma peine je ne pouvais jeter la moindre pierre à ces sacrilèges, qui me

1. Lettre à Gersdorff du 7 novembre 1870.
2. Souligné par Nietzsche.
3. Nietzsche avait cru d'abord que les communards avaient mis le feu aux tableaux du Louvre.

paraissaient seulement les porteurs d'une *faute* universelle, sur laquelle il y a beaucoup à méditer [1]. » Le drame de la Commune, sur lequel plus tard Nietzsche reviendra plusieurs fois [2], lui prouve d'abord la fragilité d'*existence* de la culture actuelle, puisqu'une seule journée de révolution suffirait à anéantir des œuvres inappréciables. Cependant, de ce combat contre la culture, le prolétariat n'est ni le seul ni le principal responsable [3] : la culpabilité est universelle et les tenants de cette culture y jouent le rôle capital. Autrement dit, c'est la bourgeoisie qui d'abord détruit la culture, parce qu'elle crée une culture d'où le peuple est exclu. Et, certes, cette exclusion n'engendre pas seulement des conditions sociales dangereuses, elle touche l'essence même de la société et donc de la culture. Bref, c'est la culture elle-même qui est criminelle [4]. On pourrait ici tenter de mettre Nietzsche en contradiction avec lui-même et trouver qu'il devrait au contraire se réjouir de la destruction de telles œuvres anticulturelles. L'objection brutale n'est pas insignifiante : elle permet de poser une double question, qui se précisera ultérieurement. Quel doit être le mode exact de la destruction du monde passé? Dans sa perversité ce monde est-il dénué de valeur? A cette seconde question d'ailleurs, Nietzsche répond déjà — en partie — dans cette lettre, où il qualifie de magnifiques les œuvres supposées incendiées. Mais derrière cette double question s'en profile une autre, plus fondamentale : quel type de culture faut-il créer et quel sera son rapport à la masse? (On notera à ce propos que Nietzsche caractérise la culture actuelle par la culpabilité, à laquelle, dans un réflexe bourgeois, il dit lui-même participer : attitude qui devra justement être extirpée dans la « culture » de l'avenir.)

III. — Les inactuelles

C'est cette question, que nous avons vu Nietzsche malaxer dans ses critiques de Wagner, qui est aussi au centre des trois autres *Considérations inactuelles*, publiées en 1873 et 1874— impitoyable dénonciation de la culture allemande [5].

1. Lettre à Gersdorff du 21 janvier 1871.
2. Cf. vg. inédit in *HTH*, t. II, p. 396 : « Quand j'ai pleuré : la Commune. »
3. « De prime abord, il s'agit d'une vision totalement aberrante : jamais les communards n'ont seulement songé à s'attaquer à l'art au nom de la misère sociale. La façon dont Nietzsche pose ici le problème, à l'annonce d'une fausse nouvelle, témoigne exactement de ce qu'il avoue lui-même : un sentiment de culpabilité bourgeoise » (Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 30).
4. Cf. ici Klossowski, *loc. cit.*
5. Rappelons que la 4e *Considération*, contre Wagner, date de 1875.

1. *David Strauss*

Dès le début de la première, Nietzsche reprend le thème de la confusion entre une victoire militaire ou politique et une transformation culturelle. Et dès le début aussi il sait qu'il parle à contre-courant, les écrivains allemands rivalisant pour décrire avec enthousiasme l'action puissante exercée par la guerre victorieuse sur la moralité, l'art et la culture : « Or, de toutes les suites regrettables qu'a entraînées notre récente guerre contre la France, la pire est peut-être une erreur très répandue, voire générale..., à savoir que ce serait aussi la culture allemande qui aurait triomphé dans cette lutte [1]. » Mais s'agit-il là de victoire? Les valeurs culturelles allemandes n'ont pas nécessairement de rapport avec les valeurs spécifiques de l'armée allemande. Inversement, que la France ait été vaincue ne signifie pas que sa culture soit inférieure à la culture allemande. En fait, la prétention de la culture allemande à soutenir l'armée allemande est plutôt un signe de sa médiocrité, étant donné le caractère néfaste de cette guerre : « On ne peut s'étonner que d'une chose, c'est que ce qui porte en Allemagne le nom de culture ait si peu contrecarré les exigences d'un grand succès militaire, peut-être justement parce que cette prétendue culture a jugé bon, pour une fois, de se montrer complaisante. » Car cette culture est médiocre : le clinquant qui brille chez les journalistes, les romanciers, les poètes n'est qu'un masque vulgaire : « La culture, c'est avant tout une unité de style esthétique qui se manifeste dans toutes les activités d'une nation. Mais beaucoup *savoir* et avoir beaucoup appris ne sont ni un moyen nécessaire ni un signe de la *culture*, et s'accordent tout au plus avec le contraire de la culture, la barbarie [2], c'est-à-dire avec l'absence de style ou le mélange chaotique de tous les styles. Or, l'Allemand de nos jours vit dans ce mélange chaotique, et c'est un grave problème que de savoir comment il peut encore, malgré toute son *instruction*, ne pas s'en apercevoir et se féliciter du fond du cœur de sa culture. Pourtant, tout devrait l'en *instruire*, le moindre regard jeté sur ses vêtements, son ameublement, sa maison, la moindre promenade dans les rues de ses villes, ses visites aux boutiques d'art à la mode. Il devrait s'apercevoir, dans le commerce quotidien, de l'origine de ses manières et de ses gestes. Dans tous nos instituts de culture, au concert, au théâtre, dans toutes les manifestations vouées aux Muses, il devrait avoir conscience de ce mélange grotesque, de cette accumulation des styles. L'Allemand entasse autour de lui les formes, les couleurs, les produits, les curiosités de tous les temps et de toutes les zones pour aboutir à ce bariolage forain que ses intellectuels sont ensuite chargés d'examiner et de formuler comme l' « essence du moderne » *(das Moderne an sich)*, tandis qu'il demeure tranquillement assis au milieu de ce tumulte de tous les styles possibles et imaginables. » Par culture *(Kultur)*, *style* d'existence manifeste dans les activités les plus *quotidiennes*, Nietzsche entend donc autre chose qu'une affaire d'intellectuels, et c'est précisément l'une des tares de la culture moderne (allemande) que les intellectuels, loupe en main, passent leur temps à observer — avec une indifférence flegmatique *(eine phlegmatische Gefühllosigkeit)* — la vie médiocre de leurs contemporains. Dans cette première Inactuelle, *David Strauss, écrivain et croyant*, Nietszche donne donc pour exemple de la « philistinerie » allemande un théologien sans grande envergure [1]. On a reproché à Nietzsche d'avoir pris ainsi comme cible un petit homme. Or, quelles que soient certaines outrances de son style, il s'agit précisément pour Nietzsche de dénoncer par un pamphlet l'impuissance du public allemand à reconnaître de vrais maîtres : le foisonnement des intellectuels dits honnêtes, en réalité déjà malhonnêtes par leur petitesse, est un signe de la pauvreté culturelle. Nietzsche confesse dans *Ecce homo* que le résultat de son écrit a été inappréciable *(unschätzbar)* : « Personne n'a plus cherché à discuter avec moi. » Résultat prévisible en tout cas [2].

1. *I^re In.*, § 1.

2. Le mot est pris *ici* au sens péjoratif, ce qui ne sera pas toujours le cas.

2. *De l'histoire*

La deuxième Inactuelle, intitulée *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, poursuit par un biais particulier l'entreprise de démystification de la culture moderne (allemande), qui a fait du savoir un dieu. Ici pas de pamphlet personnel, mais un ton toujours vif. *Ecce homo* a parfaitement résumé le propos du livre : « La deuxième Inactuelle révèle les dangers de notre système scientifique : il ronge la vie, il l'empoisonne, la vie est malade de lui, malade de ce mécanisme, de ce rouage inhumain, de l'impersonnalité de l'ouvrier, de la mauvaise économie, de la division du travail. Le but — la civilisation — s'y perd; le moyen,

1. Strauss venait de publier *L'Ancienne et la nouvelle foi*, que dans *Ecce homo* Nietzsche appelle un « évangile de brasserie ».

2. A noter que dans ce pamphlet Nietzsche rencontre à sa manière une veine qui fut celle du jeune Marx, par exemple dans les textes de la Sainte Famille contre Bruno Bauer. Il est piquant de signaler pour la petite histoire que le même Bruno Bauer fut l'un des seuls à féliciter Nietzsche de ses attaques contre David Strauss.

l'activité scientifique moderne, s'en barbarise. Dans mon traité, le « sens historique », dont ce siècle est si vaniteux, apparaît pour la première fois comme une *maladie*, comme un *signe* typique de *décadence* (Verfall). » Ni le mot décadence (Verfall ou, *a fortiori*, Décadence) ni le mot maladie ne sont encore, au temps des Inactuelles, caractéristiques du vocabulaire nietzschéen, mais ces notions commencent à y prendre place.

3. *Schopenhauer*

Enfin, dans la troisième Inactuelle, Nietzsche procède comme dans le *Richard Wagner à Bayreuth :* en contraste avec la misère culturelle, il propose l'exemple d'un véritable homme de culture, ici le philosophe Schopenhauer. Si le travail de la culture consiste à « accélérer, en nous et hors de nous, la venue du philosophe, de l'artiste et du saint [1] », Schopenhauer est précisément l'un de ces hommes de culture. L'importance de cette nouvelle définition de la culture ne doit pas échapper. En fait, elle n'est pas différente de la précédente, où la culture était déterminée comme le style de l'existence, mais elle en précise le caractère de création *et* d'avenir, car la culture n'existe encore en rien. Or, prenons garde : si la culture consiste à préparer par exemple la venue du philosophe, c'est que Schopenhauer lui-même n'est pas un philosophe — au sens fort : il en est seulement l'*annonciateur*. Telle est, en effet, la pensée de Nietzsche dans ce pamphlet, où il va jusqu'à dire que nous tous — y compris Schopenhauer — nous sommes aujourd'hui dans un état si pitoyable que « nous ne pouvons contribuer en *rien* (nichts) à la création de l'homme rédempteur [2] ». Du moins devons-nous quitter cet état pour nous mettre sérieusement en route. Nous touchons ainsi à un autre problème central du nietzschéisme : au mieux, nous, les hommes de *ce* siècle, nous ne pouvons être autre chose que de lointains précurseurs; il en sera ainsi de Zarathoustra, et *a fortiori* de Nietzsche. Il faut, à ce propos, signaler cet inédit du temps de la troisième Inactuelle, obscur pressentiment *du* problème fondamental qui portera un jour le nom d'éternel retour : « Le philosophe, comme véritable adversaire de la mondanité, comme destructeur de tout bonheur visible et séducteur, ce philosophe doit, pour le salut de nous tous, renaître encore une *infinité de fois;* avec son apparition fragile en Schopenhauer rien n'est encore vraiment fait [3]. »

1. *3e In.*, § 5.
2. *Ibid.*
3. *Nietzsche's Werke*, éd. Naumann, 1903, t. X, p. 319, § 86 : « Dieser Philosoph muss noch unendliche Male wiedergeboren werden. »

Ainsi, en ce moment, Nietzsche sent s'écrouler sous lui ce qu'il avait jusqu'ici de plus cher : la doctrine schopenhauerienne. *Ecce homo* dira : « *Schopenhauer éducateur* enregistre mon histoire la plus intime, mon devenir, mon vœu solennel avant tout. Ce que je suis aujourd'hui, l'endroit où je me trouve enfin — une hauteur d'où je ne parle plus avec des mots, mais avec des éclairs —, oh! que j'en étais loin alors! Mais je voyais déjà le pays, je ne me trompais pas un instant sur les dangers de l'itinéraire, ni sur les périls de la mer, ni sur le succès qui était au bout! Quelle grande paix dans cette promesse, quelle félicité dans cette contemplation qui ne devait pas rester promesse! Chacun des mots de ces écrits était vécu, profondément, avec *ferveur;* la pire *douleur* s'y trouvait aussi; il y avait là des mots vraiment sanglants. Mais un grand vent de *liberté* soufflait, emportait toutes choses; la plaie des blessures ne faisait pas objection... Mon écrit donne sur tous ces points d'inestimables renseignements, même en admettant que le vrai sujet n'en soit pas « Schopenhauer éducateur », mais bien « Nietzsche éducateur », qui est le sujet contraire *(Gegensatz)*... Il faut accorder de l'importance au sévère passage psychologique qu'on trouve soudain sur le savant dans cet ouvrage : il exprime mon sentiment de la *distance* (das Distanz-Gefühl) et la profonde sûreté avec laquelle je discerne ma vraie tâche de ce qui n'est que moyen, intermède ou accessoire [1]. » Tenons compte toujours de la rétrospective : certains mots datent déjà de l'époque des *Inactuelles*, liberté ou douleur notamment, d'autres sont assez ultérieurs, par exemple distance ou sentiment de la distance; d'autre part, Nietzsche inévitablement accentue ou rend plus cohérents certains aspects de son histoire : il est inexact qu'il voyait *(sah)* le pays déjà et qu'il n'ignorait pas les périls du voyage (la suite montrera à quel point le désespoir n'était pas encore vraiment présent). Du moins en ce temps-là Nietzsche savait de plus en plus ce qu'il ne voulait pas, et pressentait dans l'obscur ce qu'il désirait, d'un désir immense où la douleur ne contrecarrait pas mais alimentait la ferveur. Et Schopenhauer s'éloignait : « Un jour il nous faudra apprendre à détester quelque chose d'autre et de plus général, non point seulement notre individu et sa misérable limitation, ses vicissitudes et son inquiétude, le jour où nous nous trouverons dans cet état élevé dans lequel nous aimerons aussi *quelque chose d'autre* (etwas anderes) que ce que nous pouvons aimer maintenant [2]. »

1. *EH, Consid. inact.*, § 3.
2. *3e In.*, § 5.

IV. — Humain, trop humain

Ce quelque chose d'autre est toujours absent. Après sa rupture avec Wagner et Schopenhauer, Nietzsche va essayer de le créer dans un *style* différent. *Humain, trop humain* est le résultat de cette recherche, qui à la fois tente de rejeter définitivement les corps étrangers et de « remplir » le désir initial.

1. *Livre pour les esprits libres*

Les figures historiques de référence ont changé : non plus Schopenhauer et Wagner, mais Descartes ou Voltaire. Le premier tome d'*Humain, trop humain* s'ouvre ainsi : « En mémoire de Voltaire pour le centième anniversaire de sa mort, le 30 mai 1778. — Ce livre, ce monologue, qui a pris forme pendant un séjour d'hiver à Sorrente, ne serait pas livré au public maintenant, si l'approche du 30 mai 1878 n'avait suscité mon plus vif désir d'offrir en temps voulu un hommage personnel à l'un des plus grands libérateurs de l'esprit. » Suivent, en guise de préface, quelques lignes de Descartes sur sa décision d'employer tout le temps de sa vie « à développer sa raison et à rechercher les *traces* de la vérité [1] ». Pourquoi ainsi Descartes et Voltaire? D'une manière générale, critiquant la culture allemande dès la première Inactuelle, Nietzsche y oppose la culture française, qui offre au moins l'avantage d'exister [2]. Durant sa formation universitaire, il avait d'ailleurs pris un certain contact avec Descartes [3]. Quant à Voltaire, dont Nietzsche lisait à cette époque les romans en compagnie de Paul Rée, sa figure apparaît plusieurs fois ironiquement dans la première Inactuelle, David Strauss donnant l'impression — selon Nietzsche — de vouloir être un Voltaire allemand [4]. Mais c'est dans *Ecce homo* que Nietzsche a nettement exprimé pourquoi le nom de Voltaire fut placé au frontispice d'*Humain, trop humain :* « Car Voltaire était avant tout, au contraire de tout ce qui a tenu la plume après lui, un *grand seigneur* de l'esprit *(ein grandseigneur des Geistes) :* exactement ce que je suis aussi. Le nom de Voltaire sur un de mes écrits, c'était vraiment un progrès vers moi-même. » Cette dernière phrase donne le ton du changement : tandis qu'auparavant Wagner ou Schopenhauer étaient pour Nietzsche des

1. Cf. *HTH*, Gallimard, 1968, p. 11. Voir *Discours de la méthode*, 1re Partie.
2. *1re In.*, § 1.
3. Cf. *NT.*, § 12.
4. *1re In.*, §§ 9 et 10

truchements inavoués, ici Voltaire signifie en clair Nietzsche même, le climat de destruction « impitoyable qui connaît tous les recoins où se niche l'idéal, où il creuse ses oubliettes et trouve son dernier abri [1] ». Le titre de l'ouvrage indique aussi la transformation : ce n'est plus un titre, ou d'histoire philosophique, ou de pamphlet, ou de traité universitaire, mais un titre *personnel*, forgé pour l'univers proprement nietzschéen, un titre qui, sous sa forme négative, dit l'entrée dans la liberté : « *Humain, trop humain* constitue le témoignage d'une *crise*. Il se dénomme : livre à l'usage des esprits libres; il n'est presque pas une de ses phrases qui n'exprime une *victoire;* je me suis délivré de tout ce qui n'était pas moi. L'idéalisme, ce n'est pas moi. Le titre de mon livre veut dire : Là où vous voyez de l'idéal, je ne vois que des choses humaines, des choses hélas! trop humaines. — Je sais mieux l'homme. C'est le seul sens qu'il faille donner ici au mot de *libre* esprit : esprit affranchi qui a repris possession de lui-même. L'accent, le timbre de la voix se sont complètement modifiés : on trouvera l'ouvrage intelligent, froid, parfois dur et ironique. Il semble qu'une certaine noblesse de goût cherche à s'y maintenir constamment *contre* les courants de la passion. » Contre les courants de la passion? Il faut préciser. Ce contre quoi d'abord Nietzsche lutte en cette période est très précis : ce sont, comme l'écrit en 1886 la préface au second tome d'*Humain, trop humain*, les passions telles que les exprime la musique romantique de Wagner. Après sa rupture, Nietzsche se sentit non seulement solitaire mais malade. On ne comprend rien au style d'*Humain, trop humain*, si l'on oublie ce fait. Nietzsche y a insisté dans les deux préfaces de 1886 : *Humain, trop humain* — dont l'ensemble va de 1877 à 1880 — c'est l'histoire d'une progressive et difficile guérison. Dix ans plus tard, le souvenir en était resté très vif : « Quand je repris seul ma route, je tremblais; encore un peu de temps, et j'étais *malade*, plus que malade, je veux dire las, las de l'invincible déception causée par tout ce qu'il nous restait, hommes modernes, de raisons d'*enthousiasme*, par tant de force, de travail, d'espoir, de jeunesse, d'amour partout *gaspillés* [2] — las de dégoût pour le côté *féminin* et l'exaltation effrénée de ce romantisme, pour tout cet idéalisme mensonger et ce relâchement de la conscience qui avaient encore une fois triomphé ici de l'un des plus valeureux [3] — las enfin, et non pas au moindre degré, de l'implacable *soupçon* qui me rongeait, condamné peut-être, après cette déception, à vivre dans une méfiance, dans un mépris, dans une solitude plus profonds que jamais. Ma *tâche*

1. *EH, HTH*, § 1.
2. Souligné par Nietzsche.
3. A retenir cet hommage à Wagner : cf. *infra*.

(Aufgabe) [1], où était-elle désormais? Quoi? Ne semblait-il pas maintenant qu'elle se retirât de moi, que de longtemps je n'aurais plus de droits sur elle? Que faire pour tenir jusqu'au bout de cette privation-là, la plus grande [2]? »

2. *Livre intermédiaire*

En 1886, Nietzsche signale donc, non seulement la méfiance *(das Misstrauen)* où le plongea naguère son expérience antiwagnérienne, mais aussi sa méfiance de cette méfiance : on ne peut vivre *de* soupçon (Argwohn). Pourtant on ne peut non plus échapper au soupçon. En 1886 toujours, Nietzsche parlera de la place *(Stelle)* particulière que tient *Humain, trop humain* dans le développement *(Entwicklung)* de sa recherche [3] : « État *intermédiaire*, dont un homme qui vit ce destin ne se souvient pas sans émotion par la suite [4]. » Intermédiaire, non seulement parce que les étapes ultérieures épanouiront ce qui est ici en germe, aussi parce qu'un type d'*équilibre* se créera qui n'existe pas encore, même à un degré minime. Sur ce point capital les aveux de 1886 sont très éclairants : « Sans témoins ou plutôt indifférent aux témoins, je parlais *pour* ne pas souffrir du silence, je parlais de choses dont aucune ne me concernait, mais en *feignant* d'y trouver quelque intérêt. C'est alors que j'appris l'art de *me donner* [5] l'air gai, objectif, curieux, mais surtout bien portant et méchant... Ici un homme souffre et pâtit *comme s'*il ignorait souffrance et privation. Ici on se fait un *devoir* [6] de garder l'équilibre, son impassibilité, voire quelque reconnaissance envers la vie, ici règne une volonté sévère, fière, sans cesse vigilante, sans cesse à vif, qui s'est donné pour tâche de plaider la cause de la vie *contre* [7] la douleur [8]. » Ces lignes prouvent non seulement la mémoire mais l'honnêteté de Nietzsche : il confesse clairement ici que son attitude au temps d'*Humain, trop humain* fut en partie volontariste, contrainte et restreinte; certes, plus tard il continuera de pratiquer l'art de la feinte et du masque, mais dans un tout autre style, qui ne sera plus celui du contre ou du comme si, de même que le pessimisme — même si ce mot persistera parfois — se transformera en sens du tragique. Si grande est son honnêteté que Nietzsche, dans cette même préface, n'hésitera pas à se caractériser alors comme

1. Souligné par Nietzsche.
2. Préface à *HTH*, t. II, § 3.
3. Préface à *HTH*, t. I, § 8.
4. *Ibid.*, § 4.
5. Souligné par Nietzsche.
6. *Id.*
7. *Id.*
8. Préface à *HTH*, t. II, § 5.

affecté de ce que *La Généalogie de la morale* analysera comme l'un des modes fondamentaux de la faiblesse, le *ressentiment* : « C'est ainsi, solitaire désormais et plein d'une maligne méfiance à mon égard, que, non sans ressentiment [1], je pris parti *contre* moi-même et pour tout ce qui me faisait mal, juste à moi et m'affectait durement [2]. » Lucide analyse rétrospective du conflit où Nietzsche reste alors enfermé : luttant contre les passions stériles, il lutte aussi contre toute passion; voulant détruire en lui la wagnérerie, il se détruit lui-même — dans une certaine mesure; il se libère certes, mais avec une réticence extrême pour les surabondances, par crainte de se laisser envelopper dans l'enflure romantique : ici, la liberté de l'esprit est « un terme froid qui réchauffe *presque* [3] », la lumière « une clarté subtile et pâle [4] », la musique, après les coups de cymbale de Bayreuth, « un art de la flûte » *(eine Flötenkunst)* [5]; ici, s'exprime une certitude incertaine sur le sens de cette crise : « Une victoire? Sur quoi? Sur qui? Victoire sujette à caution, à question, à mystère, mais la première enfin [6]. » Dans un projet de préface non publié il écrit encore : « Un jour — c'était durant l'été de 1876) — je sentis naître en moi un mépris soudain et une compréhension nouvelle : impitoyablement, je passai sur les belles aspirations et les beaux rêves, tels que jusqu'à présent ma jeunesse les avait aimés; impitoyablement, je continuai à suivre mon chemin, le chemin de la *connaissance à tout prix.* » Notons au passage qu'ici encore Nietzsche recourt pour se définir en 1876 à une formule — soulignée par lui — qui désignera bientôt l'attitude dogmatique, absolutiste qu'il veut pourtant dans *Humain, trop humain* dénoncer « impitoyablement ». Mais il poursuit : « Que se passa-t-il alors en moi? Je ne me comprenais pas moi-même, mais l'incitation était comme un commandement... La longue phrase de ma vie — me disais-je avec inquiétude — faut-il peut-être la lire *à rebours* [7]? En lisant autrement — cela est certain — les paroles que je lisais n'avaient pas de sens... Je retournai donc les choses, les meilleures et les plus aimées, et je ne regardai que leur *revers*, j'agis *à rebours* avec tout ce que l'art humain de la calomnie et de la médisance avait pratiqué le plus finement... Il se peut que ce fût une façon de *mauvais* jeu, car j'en fus souvent malade. Mais ma résolution demeura inébran-

1. Nietzsche emploie ici, non pas le mot *Ressentiment*, typique de *La Généalogie de la morale*, mais le mot *Ingrimm* qui, au sens fort, signifie rage concentrée.
2. *Ibid.*, § 4. Souligné par Nietzsche.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *HTH*, t. I, Préface, § 8.
6. *Ibid.*, § 3.
7. Souligné par Nietzsche.

lable et, même malade, je fis encore la meilleure mine à mon *jeu* [1]. » Cette façon — peut-être un moment nécessaire — de prendre les choses à l'envers, Nietzsche sait clairement en 1886 qu'elle est insatisfaisante, mais il ne l'ignore pas tout à fait en rédigeant *Humain, trop humain*. Sous le visage de Laurence Sterne, l'ironiste auteur de *Tristram Shandy*, c'est un peu son propre visage de ces années-là qu'il dessine en traits brouillés : « Sterne est le grand maître de l'*équivoque* [2] — le mot étant pris comme il se doit dans un sens beaucoup plus large qu'on ne fait d'ordinaire quand on pense aux rapports entre les sexes. On peut donner pour perdu le lecteur qui veut à tout moment savoir exactement ce que Sterne pense vraiment d'une chose, si son visage prend devant elle un air sérieux ou souriant, car il sait exprimer l'un et l'autre par un seul et même jeu de physionomie; il sait également, et même il le veut, avoir à la fois tort et raison, marier la profondeur et la farce... Ses sentences contiennent aussi bien une ironie visant tout esprit sentencieux, son aversion pour l'esprit sérieux s'associe à un penchant qui ne saurait prendre aucun sujet en *surface* et extérieurement. Il provoque ainsi chez le lecteur digne de ce nom un sentiment d'incertitude quant à savoir s'il marche, s'il est debout ou couché, sentiment qui s'apparente on ne peut plus à celui de planer [3]. » Or, si fascinant fût pour Nietzsche Laurence Sterne — l'esprit le plus libre de son siècle, selon Gœthe —, en même temps il lui répugne : « Malheureusement... son âme d'écureuil sautait de branche en branche avec une turbulence indomptable; tout ce qui se trouve entre le sublime et l'ignoble lui était connu; il y avait occupé toutes les positions, toujours avec ce regard noyé et effronté, ces grimaces sentimentales... Il garda, dans les jouissances d'une imagination baroque, voire *dépravée*, presque toute la grâce effarouchée de l'*innocence*. Une telle *équivoque* de chair et d'âme, un tel libertinage chevillé dans chaque fibre et chaque muscle du corps, aucun homme peut-être n'a possédé ces *qualités* au point où elles furent les siennes. » Cette analyse admirable est très significative [4] de la recherche nietzschéenne au temps d'*Humain, trop humain*. Ce que fut Laurence Sterne, Nietzsche voulut le devenir : un mélange de sourire et de sérieux, de profondeur et de farce, une souplesse extrême, le sens de la grâce et de l'innocence dans le « mal ». Mais pas *comme* Laurence Sterne : Laurence Sterne n'a pas réussi à dépasser la représentation pour atteindre un acte de valeur créatrice. En ironisant perpétuellement sur sa propre ironie il fuit dans la « mélodie infinie » *(die unendliche Melodie)*; son équivoque reste elle-même par trop équivoque; sa liberté n'est finalement que licence. Nietzsche *sent* le danger : au moment qu'il prend du champ par rapport à l'univers classique, il en éprouve les aspects positifs, « discipline, achèvement, caractère, constance, tenue». Au-delà de la rigidité et du libertinage, il tend à un style de maîtrise qu'il n'a pas encore trouvé. Cette maladresse apparaît assez nette en certains passages d'*Humain, trop humain*. Ainsi — pour aller au centre — Nietzsche veut démystifier l'attitude métaphysique, dont il reconnaît avoir été lui-même affecté dans la *Naissance de la tragédie :* il combat maintenant « contre son affirmation initiale, déterminée par l'hellénisme tragique, par Schopenhauer et par Wagner, qu'un en-soi, un monde intelligible est derrière les phénomènes; à présent, il rejette la différenciation entre l'Un originel, la chose en soi, d'un côté, et l'apparition, de l'autre; c'est contre cette différence qu'est dirigée la pointe de son attaque [1] ».

Or, quel malaise en sa méthode! D'une part, Nietzsche a tendance à identifier ici un scepticisme pratique et une certitude consciente de soi : « Prenons un peu au sérieux le point de départ du scepticisme : à supposer qu'il n'existe pas de monde autre, métaphysique, et que du seul monde connu de nous toutes les explications empruntées à la métaphysique soient inutilisables pour nous, de quel œil verrions-nous les hommes et les choses? Cela, on peut l'imaginer, sera utile, même en écartant une bonne fois la question de savoir si Kant et Schopenhauer ont jamais scientifiquement démontré quelque point de métaphysique. Car il est très possible, selon la vraisemblance historique, que les hommes deviennent un jour totalement et universellement *sceptiques* sous ce rapport; la question sera donc alors : quelle forme prendra la société humaine sous l'influence de cette mentalité? Peut-être la *preuve scientifique* d'un monde métaphysique quelconque sera-t-elle déjà si *difficile* que l'humanité ne se défera plus de quelque méfiance à son égard. Et, pour peu que l'on nourrisse de méfiance à l'égard de la métaphysique, les conséquences en seront les mêmes à tout prendre que si on l'avait directement réfutée et qu'on eût perdu le *droit* de croire en elle [2]. » D'autre part, cependant, face à cette position pragmatique, Nietzsche critique ceux qui se sont détachés de la tradition métaphysique sans chercher à comprendre *pourquoi* cette tradition prit naissance et dura : « Un degré assurément très élevé de culture est atteint quand l'homme surmonte ses terreurs, ses idées superstiti-

1. Voir ce texte dans l'édition du *Voyageur et son ombre* au Mercure de France, 1902, pp. 420 ss.
2. Souligné par Nietzsche.
3. *OS*, § 113.
4. Il faut lire ce texte en entier.

1. FINK, *op. cit.*, p. 56.
2. *HTH*, § 21.

tieuses et religieuses, et cesse par exemple de croire aux anges gardiens ou au péché originel, ne sait même plus parler du salut des âmes : une fois parvenu à ce stade de libération, il lui reste à fournir son plus intense effort de réflexion pour triompher encore de la métaphysique... Sur ce point de la métaphysique philosophique, de plus en plus nombreux sont ceux je le vois bien maintenant — qui en ont atteint le terme négatif (à savoir que toute métaphysique positive est une erreur), mais rares encore ceux qui reviennent de quelques échelons en arrière; c'est qu'il convient en effet de franchir du regard le dernier degré de l'échelle, sans doute, mais non pas de vouloir s'y tenir. Les plus éclairés *(die Aufgeklärtesten)* réussissent tout juste à se libérer de la métaphysique et à lui jeter en arrière un regard de supériorité : il faut ici comme à l'hippodrome tourner à l'extrémité de la piste [1]. » Ou encore, aux mêmes parages, Nietzsche souligne « le *contraste* [2] de notre existence agitée d'éphémères avec la quiétude au long souffle des âges métaphysiques [3] ». Il faut d'ailleurs moins opposer ces diverses attitudes qu'y déceler la difficulté de Nietzsche à créer sa propre philosophie tout en évaluant avec justice l'ancien monde. Bref, la seule lecture d'*Humain, trop humain* donne le sentiment que Nietzsche vit une période très équivoque, où théorie et expérience, tradition et création parviennent difficilement à se joindre.

3. *L'attente du visage*

On continue à dire [4] que cette période est une période d'*Aufklärung*. Nietzsche lui aussi le dit quand il déclare vouloir reprendre, pour le porter plus loin, le drapeau des Lumières [5]. *Aufklärung* assurément cette foi en la vérité *(der Glaube an die Wahrheit)* qui commence avec le doute au sujet de toutes les vérités auxquelles on croyait jusqu'alors [6]. A certains moments pourtant, dans *Humain, trop humain*, sous la froideur intellectualiste cir-

1. § 20.
2. Souligné par Nietzsche.
3. § 22.
4. Ainsi Fink.
5. *HTH*, § 26.
6. *OS*, § 20. Cf. § 22. Sur l'*Aufklärung*, rappelons le texte de Kant de décembre 1784 : Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? — « Qu'est-ce que les Lumières? La sortie de l'homme de sa minorité, c'est-à-dire de son incapacité à se servir de son entendement sans la direction d'autrui — minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage. » En ce sens-là, Nietzsche est resté jusqu'au bout un homme de l'*Aufklärung*.

cule une chaleur qui témoigne de cette « nature mixte [1] » déjà symbolisée comme apollinienne et dionysiaque par la *Naissance de la tragédie* et qui annonce un nouveau tournant dans le voyage nietzschéen. Il faut lire ici la dernière page du premier tome pour comprendre à quel point Nietzsche s'éloigne déjà de l'atmosphère voltairienne : « Qui est parvenu, ne serait-ce que dans une certaine mesure, à la liberté de la raison ne peut rien se sentir d'autre sur terre que voyageur — pour un voyage toutefois qui ne tend pas vers un but dernier : car il n'y en a pas. Mais enfin il regardera, les yeux ouverts à tout ce qui se passe en vérité dans le monde; aussi ne devra-t-il pas attacher trop fortement son cœur à rien de particulier; il faut qu'il y ait aussi en lui une part vagabonde, dont le plaisir soit le changement et le passage. Sans doute cet homme connaîtra les nuits mauvaises où, pris de lassitude, il trouvera fermée la porte de la ville qui devait lui offrir le repos; peut-être qu'en outre, comme en Orient, le désert s'étendra jusqu'à cette porte, que les bêtes de proie y feront entendre leurs hurlements tantôt lointains, tantôt rapprochés, qu'un vent violent se lèvera, que des brigands lui déroberont ses bêtes de somme. Alors sans doute la nuit terrifiante sera pour lui un autre désert tombant sur le désert, et il se sentira le cœur las de tous les voyages. Et que le soleil matinal se lève, ardent comme une divinité en colère, que la ville s'ouvre, il verra peut-être sur les visages de ses habitants plus de désert encore, plus de saleté, de fourberie, d'insécurité que devant les portes — et le jour, à quelque chose près, sera pire que la nuit. Il se peut bien que tel soit à quelque moment le sort du voyageur; mais pour le dédommager viennent ensuite les matins délicieux d'autres contrées, d'autres journées, où il voit dès la première lueur de l'aube les chœurs des Muses passer dans le brouillard des monts et le frôler de leurs danses, puis plus tard, serein, dans l'équilibre de son âme d'avant-midi, se promenant sous les arbres, tomber à ses pieds de leurs cimes et de leurs vertes cachettes une pluie de choses bonnes et claires, présents de tous ces libres esprits qui hantent la montagne, la forêt et la solitude, et qui sont comme lui, à leur façon tantôt joyeuse, tantôt méditative, voyageurs et philosophes. Nés des mystères du premier matin, ils songent à ce qui peut donner au jour, entre le dixième et le douzième coup de l'horloge, un *visage* si pur, si pénétré de lumière, de sereine clarté qui le transfigure : ils cherchent la *philosophie d'avant-midi* [2]. » Rien ne montre mieux que cette page quel chemin souterrain Nietzsche parcourt au moment même qu'il rédige *Humain, trop humain*. La figure équivoque du Dionysos de *La Naissance de la tragédie* est, elle aussi,

1. *HTH*, § 637.
2. *HTH*, § 638.

estompée à l'horizon. Est-ce une nouvelle figure du dieu qu'annoncent les chœurs des Muses passant dans le brouillard? Il faut verser ici au dossier un étonnant fragment de la préface *inédite* de 1886, qui, dans la mesure où il ne serait pas une projection rétrospective, laisse entendre que Nietzsche a été continûment hanté par Dionysos, même dans les longues années où ses écrits semblent n'en plus parler : « Comme cela arrive à chacun, mes amis, lorsqu'il reste longtemps en chemin, plein de curiosité, séjournant longtemps à l'étranger, moi aussi j'ai vu passer sur mon chemin maint esprit singulier et dangereux; mais il en était un, avant tout, qui revenait sans cesse, et non des moindres — nul autre que le dieu Dionysos... C'était le printemps, et dans tous les arbres montait la jeune sève. En traversant les bois, tandis que je réfléchissais à un enfantillage, je me suis mis à tailler une flûte [1], sans savoir au juste ce que je faisais. Mais à peine l'avais-je portée à mes lèvres pour siffler que le *dieu* [2] apparut devant moi, le dieu que je connaissais depuis longtemps... C'était le printemps, et dans tous les arbres montait la jeune sève [3]. » Printemps, aurore, avant-midi : Nietzsche n'est en tout cas qu'au début de sa route [4].

V. — Les amis de Bâle

Parmi les amis de Nietzsche au temps de Bâle, il faut signaler Overbeck, Rée et Peter Gast. Overbeck était depuis 1870 professeur d'histoire de l'Église à l'université de Bâle. Il avait alors trente-deux ans, Nietzsche vingt-sept. Il est notamment l'auteur d'un essai intitulé *Le Christianisme de notre théologie actuelle* (Christlichkeit unserer heutigen Theologie), dans lequel il reconnaît l'influence exercée sur lui par Nietzsche. Historien des premiers siècles chrétiens, Overbeck est préoccupé du problème théologique fondamental : le christianisme étant aujourd'hui en pleine décadence, comment le rénover? En fait, esprit sceptique, Overbeck inclinera de plus en plus vers un agnosticisme religieux qui ne voit pas comment concilier foi et science exégétique, et plus généralement raison moderne et raison primitive. Admirateur des qualités nietzschéennes, Overbeck gardera toujours ses distances : dès le début, il essaiera de tempérer l'enthousiasme de Nietzsche pour Schopenhauer et Wagner, et très probablement il a influencé Nietzsche sur ce point. Pour

1. Cf. la Préface d'*HTH*, § 8.
2. Souligné par Nietzsche.
3. In *Le Voyageur et son ombre*, éd. Mercure de France, 1902, p. 428.
4. En 1879, *Humain, trop humain* fut suivi de deux ouvrages de même type, *Opinions et Sentences mêlées*, *Le Voyageur et son ombre*, qui en 1886 devinrent le second tome d'*Humain, trop humain*.

l'ensemble, Overbeck n'a pas compris le sens de l'œuvre nietzschéenne. Il s'étonne par exemple que Nietzsche, qui à son avis n'était pas plus religieux que lui, ait tenté — sans d'ailleurs y réussir — d'inventer au-delà du christianisme un univers « poétique ». Si Nietzsche a été un géant, c'est dans le seul domaine de la critique [1]. Pour le reste, sa pensée n'a rien d'original et ne fait que drainer les idées ambiantes. Bref, Nietzsche n'a pas été un créateur : « Ce qui lui a manqué, c'est ce qui a soutenu des hommes comme Gœthe et Schiller : de puissants dons d'artiste [2]. » Il faut retenir ce jugement *général* d'un universitaire qui a vécu plusieurs années avec Nietzsche et lui a gardé jusqu'au bout, malgré des moments difficiles, une indéfectible amitié. C'est Overbeck qui accourra chercher son ami au moment de l'effondrement final.

Paul Rée, jeune Israélite prussien, était un esprit aussi positif qu'Overbeck. Dans *Humain, trop humain* [3], Nietzsche range cet auteur d'un livre *Sur l'origine des sentiments moraux* parmi les penseurs les plus hardis et les plus froids. Plus tard, dans *Le Gai Savoir*, il exprimera au contraire sa déception de la maigre valeur de cette prétendue histoire généalogique de la morale [4]. Enfin dans *Ecce homo*, il affirmera que sous le nom de Paul Rée c'était lui-même déjà qu'il évoquait : « Avec mon instinctive astuce j'avais de nouveau évité le mot *moi* [5], faisant bénéficier du rayonnement d'une gloire universelle non plus cette fois Schopenhauer ou Wagner, mais l'excellent Paul Rée, l'un de mes amis, bien trop fine mouche d'ailleurs pour... [6]. » Nous devenons familiers du processus. Dans les débuts, à la fois doutant de lui et par besoin de communauté, Nietzsche projette sur des amis, même médiocres, sa propre recherche. Puis, dans un deuxième temps, il critique son double pour finir par rétrospectivement le supprimer. A propos de Paul Rée, Nietzsche a d'ailleurs raison d'écrire à Rohde, dès 1878, qu'il n'a exercé aucune influence sérieuse sur sa philosophie.

C'est en 1875 que Nietzsche a rencontré Peter Gast, de son vrai nom Heinrich Köselitz, musicien sans génie. Peter Gast est peut-être le seul « disciple » que Nietzsche ait eu de son vivant. Également sans génie, mais d'une fidélité de chien. Jusqu'à la mort de Nietzsche, et au-delà, puisque avec Élisabeth il ne cessa de travailler à la publication de l'œuvre. Nietzsche et lui ont vécu ensemble à plusieurs reprises en Italie et ont échangé une

1. Cf. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains*, p. 214.
2. *Ibid.*
3. *HTH*, § 37.
4. *GS*, § 345.
5. Souligné par Nietzsche.
6. *EH*, Pourquoi j'écris, § 6.

abondante correspondance [1]. Nietzsche a été incontestablement soutenu par l'intelligente affection de Peter Gast. En décembre 1887, Nietzsche écrira : « Je suis profondément reconnaissant à mon maestro de Venise pour tout ce que je lui dois [2]. » Ici encore Nietzsche exagérera la valeur de son ami. Avec une modestie calculée, Nietzsche n'hésite pas à dire à Peter Gast que celui-ci est beaucoup mieux doué que lui et qu'il a une mission plus importante [3]. Même louange pour sa valeur musicale : « Sa musique dépasse de beaucoup... tout ce que l'on compose aujourd'hui [4]. » En fait, intellectuellement, Peter Gast a toujours suivi Nietzsche comme une ombre : « Il est ma seule espérance, dira Nietzsche, ma consolation et ma fierté. Car il est presque né de moi [5]. » Quant à la musique, si Peter Gast ne fut pas toujours d'accord avec les goûts de Nietzsche, Nietzsche de son côté vit surtout en Peter Gast un *symbole* aussi : « Mon Midi musical, le nommera-t-il dans *Ecce homo* [6]. » Midi, parce que la musique de Peter Gast parfois le repose, et davantage parce qu'ayant rompu avec le romantisme wagnérien elle essaie d'inventer ses mélodies du côté de l'Italie [7]. Mais dans quelle mesure Nietzsche s'est-il forcé à apprécier les talents d'un ami qui, pour l'essentiel, ne s'opposa jamais à lui [8]? Dans quelle mesure crut-il que Peter Gast avait compris son œuvre [9]? Car cette compréhension fut faible.

VI. — La solitude

Au moment d'*Humain, trop humain* l'espace de solitude s'élargit encore autour de Nietzsche. Rohde — le plus doué des anciens amis — s'en explique : « Quant à moi, naturellement le dernier livre de Nietzsche, avec son titre malencontreux *(Menschliches, Allzumenschliches)* a été l'étonnement constant et souvent douloureux de ces dernières semaines. On ne parviendra que *lentement* à une impression définitive sur cette *métamorphose.*

1. Rappelons encore l'édition des Lettres à Peter Gast aux éd. du Rocher.
2. Lettre à Gersdorff du 20 décembre 1887.
3. Lettre à P. Gast du 5 octobre 1879. Cf. lettre à Overbeck du 28 août 1883.
4. Lettre à Gersdorff du 20 décembre 1887.
5. *Ibid.*
6. *EH.* Pourquoi j'écris, § 6.
7. Schaeffner cite (p. 170) une lettre à Rohde de février 1886 où Nietzsche décrit P. Gast comme une sorte de David *(eine Art David)* du roi Saül (Nietzsche).
8. Cf. Schaeffner, p. 170.
9. Cf. *infra.*

Au surplus, je n'ai pas encore trouvé le temps de lire son livre jusqu'au bout : ces mille *fragments* ne se laissent pas lire rapidement d'affilée. Il y a dans la tonalité fondamentale de ce livre quelque chose qui m'est *absolument étranger.* Je viens d'en écrire mon sentiment à Nietzsche. Mais ce qui m'*intrigue* et me peine, c'est de ne pas comprendre comment pareil *revirement* a pu s'accomplir. Il ne faut pourtant pas nier que l'évolution la plus récente, qui se marque dans l'importance plus grande donnée à l'élément purement *intellectuel,* malgré une façon trop exclusive de le mettre en évidence, implique une sorte de correctif de cette « pensée dionysiaque » qui ne laissait pas que d'être un peu *inquiétante* [1]. » Ce jugement est intelligent. Rohde définit assez bien un aspect d'*Humain, trop humain :* son intellectualisme. Mais par cet intellectualisme Rohde est gêné, comme il l'était naguère par la tendance dionysiaque de *La Naissance de la tragédie.* Devant l'évident tournant pris par Nietzsche, Rohde demeure perplexe, comme s'il ne s'agissait là que d'un mouvement compensateur. De ce malaise, dont pour lui le style aphoristique est un indice, Rohde parlera encore deux ans plus tard, avec plus de précision — à propos du second tome d'*Humain, trop humain :* « Tant de vigueur, tant de finesse, de liberté d'esprit, mais tout cela échappé à des lèvres convulsivement serrées, et qui se font violence pour ne pas éclater en plaintes et en gémissements, désespérés comme son épouvantable souffrance. Je sens sous presque chaque mot qu'il est arraché au complet désespoir de trouver jamais l'aise et le bonheur personnels, proféré en hâte, dans l'attente anxieuse de la *nuit,* avant l'heure où s'effacent à la fois le soleil et les ombres [2]. » Mieux que la plupart des lecteurs ultérieurs, Rohde a donc vu aussi sous l'intellectualisme l'allure contrainte, voire angoissée, d'*Humain trop humain,* mais il n'a pas cru à un dénouement de la crise : tandis que Nietzsche aspire à l'aurore, pour Rohde c'est dans une nuit plus épaisse qu'il va s'enfoncer. Rohde s'est lourdement trompé, et son erreur est fortement personnalisée. Il sentait au fond que Nietzsche persistait à chercher le pays inconnu dont il avait aussi rêvé et où il n'entrerait jamais. C'est dans cette perspective qu'il faut lire la lettre — non contradictoire aux avis précédents — qu'il envoya en 1879 pour remercier Nietzsche de son ouvrage *Le Voyageur et son ombre :* « Tu ne peux te rendre compte toi-même du cadeau que tu fais aux rares lecteurs de ton livre, car toi c'est ton propre esprit que tu habites. Mais nous, *jamais* des voix pareilles ne nous atteignent, ni dans la vie ni par les livres. Et il m'arrive cette fois encore ce qui

1. G. Bianquis, *op. cit.,* p. 226.
2. *Ibid.,* pp. 226-227.

m'est arrivé chaque fois que j'ai été près de toi : pour un moment je me sens élevé à un rang supérieur, comme si j'étais spirituellement ennobli. Quant à moi, je continue à poursuivre mon ornière; c'est notre sort, à nous autres *professeurs :* on geint fort sous le fardeau des cours, on n'a presque jamais le temps de penser à soi-même et l'on finit par se rendre compte qu'on n'est guère fait pour ça [1]. » Bref, la même souffrance que Nietzsche devant l'ankylose universitaire, mais ici révolte et là soumission, ici le lion pour le moins et là le chameau ou l'âne.

A cette époque, devant cette incompréhension de ses amis, Nietzsche peine. Mais il n'est pas un seul instant question — conformément à l'antique tradition — de préférer l'amitié à la *vérité,* puisque aussi bien une amitié sans vérité ne serait pas amitié. Comme l'explique Nietzsche, à Rohde précisément, en 1878 : « Si dans certains cas l'amitié court des dangers, alors nous rendrions honneur à la vérité en disant : Nous pensions nous aimer et n'aimions qu'un nuage [2]. »

VII. — Maladie et expérience

Pourtant, au terme de son séjour à Bâle, Nietzsche touche un fond. Il croit même toucher *le* fond, au point que son œuvre lui paraît achevée. Envoyant à Peter Gast *Le Voyageur et son ombre,* il ajoute ces lignes : « Je pense que mon œuvre est maintenant finie. Me voici à la fin de ma trente-cinquième année, le milieu de la vie disait-on il y a quinze cents ans. C'est à cet âge que Dante eut sa vision : il en fait mention dans les premiers mots de son poème. Or, au milieu de la *vie* je sens la *mort* qui rôde autour de moi [3]... A cet égard, je me sens aujourd'hui pareil à l'homme le plus âgé, aussi en ce sens que j'ai accompli l'œuvre de ma vie. J'ai répandu une goutte de bonne huile, je le sais, et l'on n'oubliera pas que c'est là mon œuvre. Au fond j'ai déjà mis à l'épreuve ma conception de la vie [4]. » En termes presque identiques, le 14 janvier 1880, à Malwida von Meysenbug : « Je veux que vous — que j'aime et que je vénère comme une sœur aînée — receviez encore une lettre de moi : ce sera sans doute la

1. Cf. G. Walz, *Nietzsche d'après sa correspondance,* p. 64.
2. On pressent ici l'aphorisme célèbre du *Gai Savoir* intitulé Amitiés d'étoiles.
3. C'est aussi à cet âge qu'était mort le père de Nietzsche. Et c'est ici qu'il faut lire ce texte d'*Ecce homo* qui, dix ans plus tard, confirme l'*impression* de 1879 : « L'année où sa vie déclina, la mienne suivit la même pente : dans ma trente-sixième année ma vitalité toucha son étiage; j'existais encore, mais sans voir à trois pas devant moi. »
4. Lettre à Peter Gast du 11 septembre 1879.

dernière. Car le martyre terrible et presque incessant de ma vie me fait ardemment souhaiter la fin et, à en juger par quelques symptômes, l'attaque d'apoplexie qui me délivrera est assez proche pour justifier cet espoir... Je crois avoir achevé l'œuvre de ma vie, à vrai dire comme quelqu'un à qui l'on n'a pas laissé de temps. Mais je sais que j'ai répandu une goutte de bonne huile, qui sera utile à beaucoup. »

1. *La maladie dans la vie de Nietzsche*

A partir de 1873, la maladie s'était installée à l'état chronique dans la vie et l'*œuvre* de Nietzsche [1] : maux de tête et d'estomac, nausées, et surtout dépressions à le maintenir au lit. De ce point de vue 1879 sera une année terrible, « la plus effroyable de toute ma vie », écrit-il à sa sœur [2]; avec une précision suspecte, il prétend y avoir subi cent dix-huit jours d'attaques graves [3]. Quelle que soit la nature exacte de ces maux, son extrême sensibilité réagit avec une force et une profondeur inouïes aux différents combats qui traversèrent sa vie au temps de Bâle : arrachement, métamorphose, et de plus en plus crainte de ne pouvoir mener sa tâche à bien. Nietzsche a plusieurs fois souligné la rareté dans une vie de l'accord entre expérience et expression : la plupart des intellectuels écrivent, alors qu'ils n'ont rien à dire, mais pour celui qui a quelque chose à dire, parce qu'il a vraiment vécu, l'heure sonne qu'elle s'est déjà enfuie, et dans une large mesure il parle de ce qui n'est plus : « J'ai toujours eu besoin de temps, de guérison, de distance, de recul, pour que s'éveille en moi l'envie de dépouiller, d'exploiter, de mettre à nu, d'exposer après coup pour la connaissance ce que la vie a pu me donner à éprouver et à dépasser, quelque factum ou fatum que ce soit. A une seule exception près, quoique essentielle, il convient en ce sens d'*antidater* tous mes ouvrages — ils parlent toujours de ce que j'ai laissé derrière moi [4]. » Certes, mais ce recul présuppose une projection en avant, dont après la publication d'*Humain, trop humain* Nietzsche redoute d'être devenu incapable. L'épreuve lui apparaît alors effroyable, et il appelle la *mort* [5].

1. Walz, *op. cit.*, pp. 48-53, résume bien la situation. — Cf. Jaspers, pp. 92-119.
2. Lettre à sa sœur du 31 décembre 1879.
3. Lettre au docteur Eiser de février 1880.
4. Préface au t. II d'*HTH*, § 1.
5. Lettre au docteur Eiser de janvier 1880.

2. La théorisation

Pour deviner quelque chose de la façon dont Nietzsche est sorti de ce gouffre, il faut se référer surtout aux diverses Préfaces de 1886, où il théorise sa conception des rapports entre santé et maladie, et à certains passages d'*Ecce homo :* « Le problème n'est pas précisément simple : il faut l'avoir vécu dans la *force* et la *faiblesse* (aus der Kraft und aus der Schwäche) [1]. » Force et faiblesse : exactement les termes qui serviront à caractériser l'attitude affirmative et l'attitude négative. Il s'agit ici de comprendre que l'expérience — philosophique — de la maladie implique à la fois force et faiblesse. En soi et de soi la maladie est une faiblesse. *Ecce homo* opère nettement l'identification entre *das Kranksein* (l'être-malade) et *das Schwachsein* (l'être-faible), et va même jusqu'à dire que « l'être-malade est une sorte de ressentiment » *(eine Art Ressentiment)*, le ressentiment étant lui-même mode fondamental de la faiblesse. La maladie, en effet, d'elle-même tend non seulement à priver l'individu de toute action et réaction saine (« On ne sait plus se dépêtrer de rien, on ne sait venir à bout de rien, on n'arrive plus à rien rejeter »), mais encore à le transformer, physiologiquement et psychiquement, en univers de ressentiment : « Le dépit, la susceptibilité maladive, l'impuissance à la vengeance, l'envie et la soif de la vengeance, autant de toxines qui sont les pires pour un épuisé... Le ressentiment est en soi l'interdit pour le malade, son mal même : malheureusement aussi son penchant le plus naturel [2]. » Ainsi la maladie est une faiblesse au second degré; elle pousse le malade au ressentiment, en même temps qu'elle l'en rend incapable : une impuissance à la réaction même.

Nietzsche écrit pourtant : « La liberté à l'égard du ressentiment, la lumière sur le ressentiment, qui sait finalement à quel point je ne les dois pas aussi à ma longue maladie [3]? » Si vers l'âge de trente-cinq ans Nietzsche a brisé sa santé *physique* en des recherches trop intenses [4], inversement il s'est posé par la maladie les plus difficiles problèmes philosophiques : « Si je veux risquer d'écrire une lettre, il me faut en moyenne attendre quatre semaines avant que vienne une heure tolérable, et ensuite je paie cette imprudence... Ma vie est un fardeau terrible. Je m'en

1. *EH*, Pourquoi si sage, § 6.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. « On me demande souvent quelles sont à mon avis les causes de sa maladie, je désignerai d'abord l'effroyable surmenage infligé par lui à son esprit » : cette opinion d'Élisabeth rejoint ici celle de la plupart des intimes de son frère, Peter Gast notamment. *In* G. Bianquis, *op. cit.*, p. 208. Il ne s'agit pas ici du problème de la folie.

serais déjà affranchi depuis longtemps, si cet état de souffrance et de *renoncement* (Entsagung) presque absolu ne me servait aux tentatives et aux expérimentations les plus riches doctrinalement dans le domaine spirituel et moral *(sittlichem)* [1]. » Comment le re*non*cement auquel contraint la maladie peut-il aider un individu qui cherche essentiellement à créer en lui le *oui?* Comment la faiblesse peut-elle secourir la force? Nietzsche a tenté de l'expliquer dans la Préface de 1886 au *Gai Savoir :* « On devine que je ne voudrais point me séparer avec ingratitude de cette période de grave langueur, dont le bénéfice pour moi est aujourd'hui encore loin d'être épuisé : de même que je suis assez conscient de tout l'avantage que les variations infinies de ma santé me donnent absolument sur tout représentant grossier de l'esprit. Un philosophe qui a traversé et ne cesse de traverser plusieurs états de santé a passé par autant de philosophies : il ne saurait faire autrement que transformer chacun de ses états en la forme et en l'horizon les plus spirituels — cet art de la transfiguration *(diese Kunst der Transfiguration)*, c'est justement la philosophie [2]. Il ne nous appartient pas, à nous autres philosophes, de séparer l'âme et le corps, comme fait le peuple [3], encore moins de séparer l'âme et l'esprit. Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles — il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de feu, de désir (Blut, Herz, Feuer, Lust), de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité... Et, pour ce qui est de la maladie, est-il seulement possible, serions-nous tentés de demander, est-il seulement possible de nous en dispenser? Seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit, le pédagogue du *grand soupçon* (des grossen Verdachtes) [4], qui de chaque U fait un X, un X vraiment authentique *(ein echtes rechtes X)*, c'est-à-dire l'avant-dernière lettre avant la dernière... Seule la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son temps, et dans laquelle pour ainsi dire nous sommes consumés avec du bois vert, nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans nos dernières profondeurs, à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, de toute gaze adoucissante, de toute solution moyenne *(Mittlere)* où nous avions peut-être placé auparavant notre humanité. Je doute que pareille douleur « améliore » *(verbessert)*, mais je sais qu'elle

1. Lettre à Eiser de janvier 1880.
2. Définition qu'on ne peut ici que pressentir.
3. Ce terme aussi ne doit pas être compris trop vite.
4. Souligné par Nietzsche.

nous *approfondit* [1]. Dès lors, soit que nous apprenions à lui opposer notre fierté, notre ironie, notre force de volonté à l'instar de l'Indien qui soutient le pire des supplices en invectivant son bourreau, soit que grâce à la douleur nous nous repliions dans ce néant oriental — le nirvâna, dans le mutisme, l'engourdissement, la surdité de l'abandon, de l'oubli et de l'extinction de soi-même, il reste que pareils longs et dangereux exercices de la domination de soi font de nous un autre homme *(ein andrer Mensch)* avec quelques points d'interrogation de plus, avec avant tout la *volonté* [2] de questionner dorénavant avec plus d'insistance, de profondeur, de rigueur, de dureté, de méchanceté et de calme qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. La confiance dans la vie n'est plus : la vie même est devenue *problème* [3]. — Mais qu'on n'aille pas croire que quelqu'un en soit nécessairement rembruni! Même alors l'amour de la vie est encore possible : seulement on aime *autrement*... Sous le charme de tout ce qui est problématique la joie de l'X *(die Freude am X)* qu'éprouvent de tels hommes plus spirituels, plus spiritualisés est trop grande pour que sa claire ardeur ne transfigure sans cesse toute la détresse du problématique, tout le danger de l'insécurité [4]. »

Ce qu'exprime d'abord Nietzsche devant la maladie, c'est la théorie générale qu'il n'y a pas de séparation entre l'âme et le corps, et donc que l'expérience (philosophique) atteint au plus intime les fibres de la chair : ce n'est pas là affaire de tempérament, mais de signification — quelles que soient les modalités propre à chaque individu. Or, puisque cette expérience est un arrachement à des attitudes et des habitudes profondément ancrées, il est impossible qu'elle ne fasse pas souffrir. Cette souffrance — longue, parfois extrême — va-t-elle jusqu'à rendre *malade?* On notera, dans *Ecce homo* comme dans *Le Gai savoir*, le *ton* antidogmatique de Nietzsche à ce sujet : à plusieurs reprises, il y parle sous forme interrogative; il sait en particulier qu'indépendamment de son intense recherche il a sur certains points une constitution fragile. Mais pour l'essentiel sa position est ferme. Il se méfie des philosophes en bonne santé, car pour eux le risque est énorme de confondre l'euphorie et la joie, la vitalité purement psychique et la vie spirituelle. Leur philosophie « n'est qu'un beau luxe, dans le meilleur des cas la volupté d'une reconnaissance qui pour finir doit encore s'inscrire en majuscules cosmiques sur le ciel des concepts [5] ». Sans doute, Nietzsche se méfie aussi des phi-

1. Souligné par Nietzsche.
2. *Id.*
3. *Id.*
4. *GS*, Préface, § 3.
5. *Ibid.*, § 2.

losophes malades (la majorité jusqu'ici dans l'histoire), dont il est à redouter qu'ils ne cherchent dans la philosophie qu'un apaisement consolateur, bref un renforcement de leur aliénation *(Selbstentfremdung)* [1] : « Toute philosophie qui assigne à la paix une place plus élevée qu'à la guerre, toute éthique qui développe une notion négative du bonheur, toute métaphysique et toute physique qui prétendent connaître un final, un état définitif quelconque, toute aspiration, de prédominance esthétique ou religieuse, à un à-côté, à un au-delà, à un en dehors, à un au-dessus autorise à se demander si ce n'est pas la maladie qui inspirait le philosophe. » En fait, Nietzsche émet l'hypothèse qu' « en toute activité philosophique il ne s'est agi jusqu'alors, non de trouver la vérité mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie. » Or, ce que veut Nietzsche c'est la « vérité », une vérité que ni la santé ni la maladie ne sauraient lui donner, qui ne se laisse pourtant découvrir que par un chemin où la maladie inévitablement fera son apparition : quelle que soit la constitution de l'individu, un jour ou l'autre l'épreuve de la vérité le minera, au moins provisoirement, puisqu'il s'agit de devenir un nouveau-né, avec une nouvelle peau *(neugeboren zurück, gehaütet)* et des sens plus joyeux *(mit lustigeren Sinnen)* [2]. Puisqu'il s'agit donc aussi d'acquérir une véritable *santé*, c'est-à-dire une santé capable de susciter en elle-même la *maladie*, comme l'indique encore la préface de 1886 au premier tome d'*Humain, trop humain :* « De cet isolement maladif, du désert de ces années de tâtonnement, le chemin est encore long jusqu'à cette certitude prodigieuse, cette santé débordante qui se plaît à recourir à la maladie elle-même, moyen et hameçon de la connaissance, jusqu'à cette liberté de l'esprit, mais *mûre* [3], qui est au même titre domination de soi et discipline du cœur, et qui ouvre la voie à des manières de penser multiples et opposées, jusqu'à cette vastitude intérieure qui, gorgée et blasée d'opulence, exclut le danger que l'esprit s'éprenne de ses propres voies pour s'y perdre et reste dans quelque coin à cuver son ivresse, jusqu'à cette surabondance de forces plastiques, gages de guérison complète, de rééducation et de rétablissement, cette surabondance qui est justement l'indice de la *grande* [4] santé et qui à l'esprit libre donne le privilège périlleux de vivre dans l'*épreuve* [5] et de s'offrir à l'aventure [6]. » Être assez sain pour se

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, § 4.
3. Souligné par Nietzsche.
4. *Id.*
5. *Id.*
6. Préface à *HTH*, t. I, § 4.

risquer à la maladie! Ainsi, pour Nietzsche, les concepts de maladie et de santé sont-ils corrélatifs, et en eux-mêmes *relatifs*. La santé n'est ni immédiate ni absolue : « Il n'y a pas de santé en soi, écrira Nietzsche à l'intérieur du *Gai Savoir*, et toutes les tentatives pour la définir de la sorte ont échoué lamentablement. Ce qui importe ici, c'est ton but, ton horizon, ce sont tes forces, tes impulsions, tes erreurs, et notamment les idéaux et les phantasmes de ton âme, pour déterminer ce qui, même pour ton corps, constitue un état de santé. Ainsi il est d'innombrables santés du corps, et, plus l'on permettra à l'individu particulier et incomparable de relever la tête..., plus nos médecins devront se passer du concept de santé normale, comme du concept de diète normale, de processus normal de la maladie [1]. » Le concept de santé est donc extrêmement souple et variable : ce qui est santé pour l'un est maladie pour l'autre, ce qui un jour est santé peut le lendemain devenir maladie. La santé n'est pas : elle se crée sans cesse dans le propre sacrifice de soi, s'abandonnant momentanément à la maladie, corps et âme, pour ensuite ressusciter plus forte : « Nous, les nouveaux, les sans nom, les difficiles à comprendre, nous, les prémices d'un avenir encore incertain, nous avons besoin pour un nouveau but d'un moyen également nouveau, c'est-à-dire d'une santé nouvelle, plus vigoureuse, plus maligne, plus tenace, plus téméraire, plus joyeuse que ne le fut toute santé jusqu'alors. Celui dont l'âme aspire à vivre toute l'ampleur des valeurs et des aspirations qui ont prévalu jusqu'à maintenant, à faire le périple de toute les rives de cette Méditerranée idéale..., celui-là a besoin en tout premier lieu d'une chose : la grande santé. Cette sorte de santé qu'il ne suffit pas de posséder, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore sans cesse acquérir, parce qu'on l'abandonne à nouveau, qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau [2]. » Grande santé, santé nouvelle : exactement un nouveau type de santé, correspondant au nouveau type de philosophe — d'individu — que Nietzsche cherche à créer. La transformation de l'U en X, c'est-à-dire des attitudes trop vite et trop bien arrondies en attitudes d'interrogation, présuppose une mise en croix (non pas chrétienne). Mais interrogation qui n'est pas interrogation seulement, X qui n'est que « l'avant-dernière lettre avant la dernière », encore qu'il n'y ait pas non plus de lettre dernière et décisive, X qui est la double aiguille toujours mobile sur le cadran [3].

1. *GS*, § 120. Il faut souligner ici que Nietzsche traite d'abord de la maladie liée directement à la recherche spirituelle, et non de la maladie due à des causes immédiatement organiques. Mais il va de soi que l'attitude en ce dernier cas reste fondamentalement la même.
2. *GS*, § 382.
3. *Ibid.*

Il n'y a donc *rien* de morbide dans cette aspiration de la santé à la maladie : rendre la vie problématique, c'est la rendre saine. *Im Scheitern das Sein zu erfahren* — éprouver l'être dans l'échec — ce n'est pas la devise de Nietzsche : échec par rapport à quoi? La détresse n'apprend rien, l'angoisse n'apprend rien. C'est pourquoi la formule selon laquelle « seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit [1] » est une formule en court-circuit. En fait, c'est *dans* la douleur — et la maladie —, à la fois conséquence et tremplin, que se libère l'esprit. Plus juste sera l'expression de maître Eckhart, aimée de Nietzsche : « La souffrance est le coursier le plus rapide pour nous conduire à la vérité. » Il n'est donc nullement question de s'abandonner *aveuglément* au malaise. Si Nietzsche dit que le vrai philosophe s'abandonne corps et âme à la maladie et ferme les yeux pour ainsi dire sur soi-même, c'est que quelque chose en lui ne dort pas, compte les heures et saura le réveiller en temps voulu [2]. Autrement dit, si la maladie est l'école du soupçon, le soupçon s'exerce aussi à son endroit, s'exprimât-il en clameurs d'Indien ou dans les « amères » paroles du Christ crucifié : Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? « Notre fierté se révolte comme jamais elle ne l'a fait; elle éprouve une séduction incomparable à défendre la vie *contre* un tyran tel que la souffrance et contre toutes les insinuations de ce tyran qui voudrait nous pousser à rendre témoignage *contre* la vie [3]. » Ces lignes d'*Aurore* [4] attestent l'intensité du combat mené par Nietzsche avec la souffrance, en ces années où il n'est pas encore parvenu à la souplesse et au détachement manifestés par les Préfaces de 1886, à l'étrange identité entre souffrance et pensée (ou vie).

3. *Le bilan en 1879*

Cependant, même dans l'abîme de 1879, crispé le oui travaille : « En fait de souffrance et de renoncement, ma vie de ces dernières années peut se mesurer avec celle de n'importe quel ascète de toutes les époques, et pourtant j'ai su retirer de ces années beaucoup en fait de purification et d'apaisement — je n'ai plus besoin pour cela ni de la religion ni de l'art (vous voyez que j'en suis fier : c'est, en effet, l'abandon complet où je me trouvais qui m'a fait découvrir mes propres ressources)... Nulle souffrance n'a pu ni ne pourra m'induire à porter un faux témoignage contre la vie, telle que je la vois [5]. » Certes, à cette époque, Nietzsche élabore une

1. Cf. Préface au *Gai Savoir*.
2. *Ibid.*, § 2.
3. *Aurore*, § 114.
4. 1880-1881.
5. Lettre à Malwida von Meysenbug du 14 janvier 1880.

théorie de la mort volontaire qui permet à l'individu le suicide, quand la machine est usée et que la poursuite de l'œuvre devient impossible [1]. C'est pour cette raison qu'Overbeck a pu déclarer « avoir souvent pensé que le suicide était la fin destinée à Nietzsche [2] ». En fait, Nietzsche ne s'est pas suicidé et, malgré des affirmations contraires, on sent dès 1880 son désir passionné de se remettre à écrire.

Une lueur dans cette nuit : en mai 1879, sa fatigue et sa dépression sont telles qu'il demande à démissionner de l'Université.

1. *VO*, § 185.
2. *In* G. Bianquis, *op. cit.*, p. 217.

CHAPITRE III

DE L'AURORE A LA FOLIE : 1880-1888

En janvier 1880, Nietzsche écrit au docteur Eiser : « Dans quelques semaines je compte aller plus au sud pour commencer mon existence d'*ambulant* (die Spazierengehn-Existenz). » En effet, après une halte d'un mois au bord du lac de Garde, il arrive en mars à Venise, où l'attend Peter Gast. Maintenant, sans point d'attache, il partagera son temps entre la Riviera italienne ou française en hiver, Venise au printemps et l'Engadine en été, avec un court séjour à Naumburg.

I. — Vers le Midi

Voyage vers le sud : ces deux termes n'ont pas un sens seulement géographique. En 1879, Nietzsche venait d'écrire : « Quiconque est tant soit peu parvenu à affranchir sa raison ne peut que se sentir voyageur sur la terre [1]. » Nous : les sans-patrie. Il y a cependant une direction au voyage : le sud. Nietzsche rompt ici physiquement avec le nord, avec l'Allemagne, avec les terres continentales et se tourne à la fois vers midi, vers le Midi et vers la Méditerranée. Évoquant Venise dans *Ecce homo*, Nietzsche dira : « Je sais le bonheur de ne pouvoir songer au Midi sans un frisson de terreur [2] » : de terreur délicieuse, débarrassée des monstres germaniques, plus profondément débarrassée aussi des *oppositions*, au point que la vie dans le Sud rénovera une sympathie pour le nord même, comme *Par-delà le bien et le mal* l'exprimera des bons Européens, ces Méditerranéens nés, qui dans le Nord savent aimer le Sud et dans le Sud aimer le Nord. Méditerranéens : *Mittelländler* — les gens du milieu, du centre, mais un milieu mobile, un centre qui n'absorbe pas les différences, les reconnaît au contraire, à la manière des Français, dont le même passage écrira qu'ils opèrent une synthèse assez

1. Cf. G. Bianquis, *Nietzsche*, Rieder, p. 27.
2. *EH*, Pourquoi j'en sais si long, § 7.